

LE DÉSIR DU NÉANT

CONTRIBUTION
A LA PSYCHOLOGIE DU DIVERTISSEMENT

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES
PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

par

LOUIS VIALLE

Agrégé de philosophie
Professeur de Première supérieure au lycée Lakanal

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

LE DÉSIR DU NÉANT

CONTRIBUTION A LA PSYCHOLOGIE DU DIVERTISSEMENT



Digitized by the Internet Archive
in 2026

LE DÉSIR DU NÉANT

CONTRIBUTION
A LA PSYCHOLOGIE DU DIVERTISSEMENT

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES
PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

par

LOUIS VIALLE

Agrégé de philosophie
Professeur de Première supérieure au lycée Lakanal

« La barque est prête — elle vogue là-bas,
peut-être vers le grand néant. — Mais qui
veut s'embarquer vers ce « peut-être » ?

NIETZSCHE : *Zarathoustra*. « Des vieilles et
des nouvelles tables », § 17.

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—
1932

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés pour tous pays



A JULES DE GAULTIER
LE PHILOSOPHE DU « BOVARYSME »

*En témoignage de reconnaissance intellectuelle
et de respectueux attachement*

INTRODUCTION

Cette étude voudrait être une contribution à la psychologie du « divertissement », au sens pascalien du terme. L'on s'est proposé d'y montrer les subterfuges moraux les plus remarquables par lesquels l'homme parvient à se « divertir » de certaines pensées dont l'obsession est dangereuse pour la vie.

Bien que la rédaction n'ait pas toujours la sécheresse du style scientifique, il s'agit d'une étude objective où l'on ne s'écarte guère du donné, où l'on s'interdit les hypothèses téméraires. L'on y analyse des états d'âme que la plupart des êtres humains sont susceptibles d'éprouver à quelque degré. S'il y est question de doctrines religieuses ou métaphysiques, ce n'est guère pour en discuter les affirmations, mais pour essayer d'en découvrir l'inspiration, pour déterminer à quels besoins de l'âme elles répondent. Les doctrines n'y sont envisagées qu'à titre de documents psychologiques. Ces documents, l'auteur croit les avoir examinés avec les scrupules d'une rigoureuse méthode ; il n'a point pensé toutefois qu'une étude psychologique pût être menée à bonne fin sans aucun recours à l'introspection ; il reste convaincu qu'il ne suffit pas de juxtaposer des textes pour donner la notion exacte d'une doctrine ; il lui est difficile de croire que les grands métaphysiciens, croyants, moralistes ou esthètes sont d'une autre essence que le reste des hommes ; or, trop souvent, les systèmes philosophiques apparaissent, dans les exposés objectifs, comme des combinaisons d'idées complètement étrangères à notre expérience et à notre vie.

Est-ce manquer aux exigences d'une saine méthode que d'essayer de retrouver les sentiments auxquels ils pouvaient répondre, de revivre la vie qui les anima ? Et certes l'on ne se dissimule point les risques d'une méthode intuitive d'interprétation ; l'on n'ignore pas que les intuitions qui se donnent pour plus révélatrices que l'étude objective sont trop souvent de la plus arbitraire fantaisie ; et c'est pourquoi l'on s'est efforcé d'ajuster aussi rigoureusement que possible les données de l'introspection au cadre des documents externes.

Dans la multitude des personnalités et des doctrines qui s'offraient à nous, il nous a bien fallu choisir. Notre choix n'a pas été arbitraire et nous allons en dire les raisons au cours de l'analyse qui va suivre. Parmi les formes de la vie religieuse, philosophique, esthétique, morale, nous avons opté pour celles qui nous ont paru les plus aptes à mettre en lumière les plus caractéristiques subterfuges de l'instinct vital qui s'évertue à créer de la confiance et de la joie parmi des paysages d'âme très divers et parfois les plus désolés.

Ces subterfuges, nous le verrons, consistent tous, en définitive à réduire le plus possible la conscience de la personnalité ou, si l'on veut, de ses inévitables limites. Nous désirerions donner ici une vue d'ensemble, et sous peine de tomber dans la confusion d'un exposé désordonné, nous adopterons des divisions traditionnelles et relativement commodes, sans nous dissimuler ce qu'elles ont de factice. Il n'est guère de morales qui ne se rattachent à quelque religion ou à quelque philosophie. Religions et philosophies déterminent certaines attitudes morales ; mais inversement, il arrive qu'une certaine conception préalable de la vie pratique ou, si l'on veut, de l'idéal moral, suscite, inspire des dogmes religieux, une certaine représentation de l'univers, de la société et de leurs rapports avec les destinées individuelles. Comment, d'autre part, déterminer avec préci-

sion où finit la religion et où commence la métaphysique ? Enfin la façon de comprendre et même de ressentir le plaisir esthétique dépend, pour une grande part, de l'environnement de croyances, de notions religieuses, philosophiques, morales, parmi lesquelles il apparaît dans une âme.

* * *

Quelles que soient historiquement les origines de la notion du sacré, nous avons le droit de la considérer comme la caractéristique essentielle de la religion. Ce qui nous importe ici, c'est de distinguer, parmi les rôles multiples qu'elle remplit en fait ou qu'elle serait susceptible de remplir, le parti qu'en tire ou qu'en peut tirer l'individu dans sa lutte instinctive ou plus ou moins réfléchie contre les obsessions douloureuses que comporte presque inévitablement la conscience vive de la personnalité, contre l'obsession de la solitude, l'obsession du temps et de la mort.

Le sacré, c'est tout d'abord la valeur incommensurable, devant laquelle pâlisent les valeurs temporelles et qui réduit à rien l'importance des redoutables forces du monde parmi lesquelles se débat notre vie toujours menacée. La supériorité de valeur ne tient pas ici exclusivement à la supériorité de puissance ; le sacré est conçu comme étant d'un autre ordre que le profane ; mais il est vrai que l'idée d'une supériorité de valeur entraîne plus ou moins explicitement, dans l'esprit, l'idée d'une supériorité de puissance, et l'homme a souvent cherché appui dans le sacré pour dominer effectivement les forces de la nature et les plier à la satisfaction de ses besoins.

Mais l'on finit par s'apercevoir que le sacré n'a pas réellement le pouvoir de dompter la nature et de façonner le monde pour que l'homme y soit souverain. Un moment arrive où l'on ne cherche plus à vaincre

le monde, à le modeler selon les désirs humains ; l'on s'efforce alors simplement de se dérober le plus possible à son emprise ; l'on se replie vers le sacré pour oublier le monde et jouir d'une vie surnaturelle. L'instinct de vie cherche de surabondantes compensations dans les profondeurs de la vie spirituelle et prend sa revanche de ses durs échecs dans le monde sensible, en aménageant l'au-delà.

Il y a bien une façon de mettre fin à l'antagonisme douloureux entre l'univers et nous. Puisque l'univers ne se montre pas suffisamment soucieux de se modeler sur nos désirs, modelons nos désirs sur l'univers ; c'est l'antique méthode de résignation ; mais une résignation parfaite exigerait la complète abdication du désir, l'absolu renoncement à la vie ; or nous voulons la vie, mais la vie démesurée, c'est-à-dire la vie hors des conditions de la vie. Force nous est donc d'imaginer confusément le prodige d'une vie qui n'ait à peu près, et même absolument rien de commun avec la vie réelle. A cette vie prodigieuse, nous ne pouvons accéder que par l'intermédiaire du sacré.

Le sacré n'est d'abord essentiellement que la négation de tout le profane ; c'est le monde radicalement autre, c'est donc le monde du mystère, et si, par un côté, le mystère dresse, devant nos désirs de puissance et de sécurité, un bloc d'invincible résistance, par ailleurs il s'ouvre comme le vaste champ libre aux espoirs infinis. Hors des données de l'expérience et des catégories de la raison qui imposent d'implacables contraintes à nos rêves, le mystère accueille l'espérance nue, sans images, sans concepts, mais ivre de toute notre passion du salut. Il y a donc un autre monde plus essentiel que le monde où nous sommes provisoirement enfermés. Qu'importe que nous ne puissions façonner ce dernier s'il est dérisoire au prix de l'autre et si nous avons le secret d'accéder à l'autre ? Ce n'est donc point

renoncer à la vie que renoncer aux désirs qui nous mettent en conflit avec l'univers, c'est nous préparer à une autre vie délivrée de toutes les insuffisances qui nous font souffrir.

Ce renoncement nous devient plus facile parce que nous y sentons une condition de vie supérieure, au lieu d'un acheminement à la totale indifférence de la mort, mais aussi parce que le sacré, quand le prestige de son autorité nous pénètre, impose le silence à la revendication de nos instincts, et nous dispose à concevoir notre personnalité naturelle comme une chose infime dont il est puéril de déplorer la faiblesse et d'appréhender la fin. Ce qui importe, ce n'est pas de vivre plus ou moins longtemps, de goûter un plus ou moins grand nombre de plaisirs, d'étendre plus ou moins notre puissance, mais de revêtir les nuances du sacré, de donner par notre sacrifice un reflet d'éternité divine à notre fugitive existence.

Ainsi le sacré discipline notre nature, et, en un sens, nous délivre et nous sauve. Le sacré est une des plus précieuses inventions de la vie ; dans l'homme, la vie se défend par la création de valeurs transcendantes ; pour l'homme, elle a inventé le sacré, comme pour l'animal, les délicats mécanismes de l'instinct. La religion n'est pas essentiellement le résultat d'un effort pour connaître ; elle est beaucoup plutôt le résultat d'un effort pour vivre parmi les difficultés que suscite à l'homme la présence de ce privilège ambigu qu'est l'intelligence. Mais pour que le sacré puisse tenir exactement son rôle de sauvegarde, remplir entièrement sa fonction biologique, il est essentiel qu'il ne soit point considéré comme un moyen, un artifice de la vie. Le considérer comme tel serait précisément le dépouiller de ce qui constitue son pouvoir bienfaisant, le subordonner à quelque chose, alors qu'il ne peut nous sauver que s'il passe pour transcendant et absolument souve-

rain. Comment pourrait-il être question de nous effacer devant lui, de nous perdre en lui, si nous savions qu'il n'est qu'un subterfuge de notre amour exalté de la vie, qu'une ruse de notre égoïsme ? Le charme étant rompu, nous nous verrions rejeté dans l'humble cercle d'une personnalité précaire, et nous sentirions peser sur nous la fatalité qui nous condamne à emporter dans la tombe notre univers et nos dieux et nos rêves d'immortalité.

La notion la plus pure et l'utilisation la plus merveilleuse du sacré, nous l'observons dans les formes les plus élevées du mysticisme, et c'est pourquoi notre essai décrit avec quelque insistance l'attitude religieuse de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix et aussi de Pascal, bien que chez ce dernier, le véritable mysticisme ait été exceptionnel. Ceux-là ont eu le sens particulièrement aigu du problème essentiel ; ils ont compris, senti, vécu jusqu'à l'angoisse, la détresse, de n'être pas Dieu. Et certes, cette détresse n'est point rigoureusement le fait de toutes les âmes religieuses. Seule une infime minorité porte jusqu'au bout les revendications de l'instinct harcelé par l'intelligence ; la plupart s'égrènent aux étapes et se contentent d'humbles refuges ; mais le grand mouvement de l'ensemble ne se comprend bien que si l'on en marque le terme lointain. Les tâtonnements, les étranges détours des multitudes, la diversité des images, des rites, des formules et des dogmes expriment certes bien des aspects différents de la nature humaine, les nécessités de la vie sociale et les exigences variées de sensibilités multiformes. Nous concéderons même, si l'on y tient, que les religions ne traduisent pas toutes et dans tous leurs détails l'exclusif souci de vaincre les redoutables obsessions de la solitude morale, du temps et de la mort. Mais en est-il une seule, même parmi les plus rudimentaires, où ne se discerne quelque mouvement de l'âme vers la sécurité suprême, l'immortalité, la vie surabondante ? Les voies sont multiples,

et toutes les âmes ne sont pas également lucides, également exigeantes ; il en est peu qui comprennent ou sentent vivement que tout notre mal est d'être une individualité consciente, passionnément attachée à sa propre existence, et, à cause de cet attachement même, exaspérément tendue vers la négation de ce qui la limite et sans quoi, cependant, elle ne serait point. Mais toutes les âmes expérimentent plus ou moins cruellement l'échec de leurs désirs, le déchirement des affections déçues, les déchéances de la maladie, la menace de la mort. Et c'est pourquoi, plus ou moins consciemment, avec plus ou moins d'ardeur et de persévérance, elles recherchent presque toutes la consolation et le réconfort du sacré.

Il semble que primitivement l'effort religieux se soit avant tout proposé d'aménager le monde, alors que dans les âmes les plus complexes et les plus raffinées, il apparaîtra surtout et même exclusivement comme un effort d'évasion vers une réalité où l'on n'a que faire du monde. Mais il est bien certain que les deux tendances, à des degrés divers, peuvent coexister et coexistent le plus souvent à l'intérieur d'un même group : religieux ou à l'intérieur d'une même conscience. Tous les compromis se rencontrent : l'évasion dans l'univers surnaturel n'est souvent qu'un moyen pour l'homme, de reconstituer ses énergies spirituelles, de se charger du pouvoir magique dont il a besoin pour commander à la nature. Avec le secours du divin, la pensée tente de transporter les montagnes, s'évertue dans l'âpre effort d'humaniser la terre, et puis, dans ses échecs et ses détresses, et sous la pression des cruelles hantises, elle jaillit parfois comme une immense flamme vive, à travers l'angoissante obsession des univers démesurés, jusqu'à l'accueillante douceur des mystiques refuges éternels.

Et certes la notion du sacré n'est tout à fait pure que dans les âmes qui consentent à s'anéantir en lui.

Au plus bas degré de la religion, le sacré mérite à peine son nom, et les pratiques religieuses se distinguent mal des pratiques de la magie ; or la magie implique la croyance au pouvoir coercitif des rites. Par des gestes et des formules, un homme privilégié prétend agir sur le cours des choses en commandant à une force mystérieuse qui serait immanente à l'univers. Le magicien, le sorcier ne songent guère à s'évader du monde ; ils cherchent à le façonner partiellement selon leur intérêt personnel, l'intérêt d'un client ou l'intérêt d'un groupe. Et sans doute ils n'espèrent souvent y parvenir qu'en se laissant au préalable envahir et dompter par cette sorte de divinité impersonnelle qu'ils imaginent diffuse en tous les êtres, mais plus fortement condensée en tel ou tel d'entre eux ; il n'en reste pas moins vrai que le magicien croit pouvoir dominer le divin, le sacré ; il ne se prosterne pas définitivement devant lui ; il dresse au-dessus de lui sa personnalité ; il le traite comme un moyen, et comme un moyen d'assurer la satisfaction de tous ses besoins, y compris les plus vulgaires.

Mais lorsque la notion de Dieu personnel s'étant dégagée de cette indifférenciation primitive, la religion proprement dite apparaît, il y subsiste des traces de magie. « Le culte, fait observer Delacroix, est d'abord l'art d'exploiter le sacré. » Mais le sacré n'est plus conçu comme une réalité amorphe et strictement docile à l'action du rite. Le sacré devient relativement indépendant ; mais l'on ne renonce pas tout de suite à cette sorte de déterminisme sur lequel l'humanité primitive semble avoir fondé de si grands espoirs ; l'on croit encore à l'efficacité du rite ; seulement cette efficacité doit être garantie par la volonté d'un Dieu. Il est vrai qu'au début l'on pense que cette volonté ne se dérobe point ; tout paraît se passer comme si le sacrifice exerçait sur elle une contrainte ; puis le déterminisme s'assouplit à mesure qu'apparaissent les religions supérieures ; au

regard des croyants, le pouvoir de la volonté humaine s'efface peu à peu devant la liberté de Dieu. Les sacrements, dont il ne s'agit pas de contester ici la haute signification spirituelle, rappellent encore par certains côtés les rites magiques : une formule prononcée, un geste exécuté amènent irrésistiblement et fixent sur une matière la vertu mystérieuse de la grâce divine. Mais s'il en est ainsi, c'est que Dieu l'a décrété une fois pour toutes en instituant le sacrement ; et surtout, l'on voit prendre une importance de plus en plus grande à la condition préalable de soumission, d'abdication complète à l'égard de la divinité. Le prêtre seul, l'homme consacré, le serviteur prosterné de Dieu a qualité pour consacrer l'hostie, et sauf de rares interprétations, il est convenu que le sacrement ne produit son effet que sur le fidèle qui s'est préparé à le recevoir par la mortification de ses instincts, l'ardent effort pour se défaire de tout orgueil et de tout égoïsme.

Bien qu'il y ait là quelque survivance des temps où l'homme s'attribuait une emprise directe, infaillible sur le sacré, des religions comme le Catholicisme romain imposent avant tout à l'individu le sentiment de sa faiblesse et de l'infinie supériorité de Dieu. A l'usage de ceux à qui la médiocrité ou l'équilibre de leur nature interdit les tragiques inquiétudes et les grandes audaces mystiques, le Christianisme, sous ses formes diverses, a composé les compromis les plus subtilement dosés entre la nature et la grâce, l'un et le multiple, le relatif et l'absolu, l'individuel et l'universel, l'homme et Dieu. Mais on y sent toujours à quelque degré l'angoisse du péché dont aucun effort personnel ne saurait entièrement suffire à nous délivrer, du péché, c'est-à-dire de l'irréparable disgrâce que constitue toute existence individuelle, pleinement consciente d'elle-même, incurablement instable et précaire et limitée alors que, de tout son être, elle aspire à la perfection de la toute-puissance

et de l'éternité. Le trait le plus remarquable de ces religions supérieures, c'est d'avoir appelé péché cette cruelle insuffisance de notre nature ou d'en avoir fait la conséquence d'un péché ; car si le fait d'exister à titre individuel est une faute, et le principe de toutes les fautes, nous comprendrons que la libération ne peut être attendue des tentatives humaines pour dominer le monde, mais doit être cherchée dans le renoncement à l'existence personnelle et dans la résorption en Dieu.

Seulement, avant d'en arriver à cette conception de la prodigieuse indépendance du sacré, la religion qui subordonnait primitivement le divin à la volonté de l'homme, établit entre l'un et l'autre des rapports de réciprocité et presque d'égalité. Dans certaines formes du paganisme, l'homme contracte avec les Dieux de véritables alliances ; les promesses, les vœux, les sacrifices matériels font penser à des échanges, à des sortes de relations juridiques ; l'homme ne peut se passer du secours des Dieux, mais les Dieux, à leur tour, ont besoin de l'homme : *Do ut des*, prononce le sacrificateur. La personnalité ne songe guère encore à s'effacer devant le sacré ; il s'agit encore pour elle de s'assurer la victoire sur le monde et d'entrer dans l'immortalité bienheureuse sans rien perdre de sa forme et de ses attributs essentiels.

Avec le temps, le sacré devient de plus en plus pur, autrement dit, le prestige du divin s'accroît au regard des hommes, et l'adorateur n'ose plus offrir à la divinité des tractations matérielles où se marque l'orgueilleuse prétention de se dresser avec de l'indépendance et des droits personnels en face des Dieux. La parole cesse d'être un moyen de négociation après avoir cessé d'être un moyen de contrainte ; elle va servir à la prière où s'expriment la détresse et l'humilité, l'appel de l'être conscient de sa propre faiblesse et de la grandeur de celui qu'il implore. On n'offrira plus à Dieu la matérialité d'un sacrifice, mais la complète soumission d'un cœur ;

et ici encore il faudrait distinguer bien des degrés et des nuances : il peut rester dans la prière comme un timide essai d'incantation qui inclinerait la volonté divine dans le sens du désir humain, ou comme un soupçon de flatterie impliqué dans l'hommage rendu à la souveraine puissance, et toujours peut-être, en fin de compte, sous les déguisements de l'humilité, la téméraire prétention d'inspirer ou de faire fléchir les décisions de Dieu. Trop souvent, dans la prière, la personnalité s'affirme au lieu de se renoncer ; elle demande que son désir soit exaucé ; elle se compte encore pour quelque chose ; elle a seulement découvert une tactique plus subtile pour obtenir que sa volonté soit faite. Il n'est même pas bien sûr qu'il y ait tout le renoncement désirable dans la prière chrétienne : « Que votre volonté soit faite » ; car il reste peut-être, derrière l'apparente acceptation, l'espoir que tant d'abnégation vous attirera la bienveillance de Dieu.

Trop souvent, la prière n'est pas destinée à nous détourner du monde, mais à nous assurer les moyens de mieux nous adapter au monde, et de plier les forces de la nature au service de nos besoins temporels. Si elle est loin cependant de négliger la question de la vie future, il est assez rare qu'elle n'exprime ou ne sous-entende une préférence pour la vie terrestre ; à défaut de l'immortalité ici-bas, l'homme demande l'immortalité dans le ciel ; mais c'est encore sa personnalité qu'il veut sauver, autant que possible intacte ; dans le monde ou hors du monde, un très grand nombre de fidèles, la plupart sans doute, ne voient et ne recherchent en Dieu que le moyen de leur propre sauvegarde et de leur bonheur. Il ne suffit pas toujours, pour qu'elle soit tout à fait pure, que leur prière s'accompagne de protestations d'humilité même sincère, ni même des plus cruelles macérations de l'ascétisme, ni même du suicide rituel ; le moi n'est pas entièrement dompté s'il revendique,

explicitement ou non, les compensations de la vie éternelle. N'est-ce pas encore une manière de proposer à Dieu un contrat dont sa justice ne récusera point les termes, ou simplement lui faite hommage de ses douleurs parce qu'on croit pouvoir, sans grands risques, s'en remettre à sa largesse infinie ?

Aussi longtemps que peut subsister, conscient ou non, un soupçon de calcul, on n'est point délivré du mal, on reste dans le domaine du péché, et c'est bien là sans doute ce que veut exprimer le Christianisme quand il affirme la radicale impuissance de l'homme et la nécessité d'un rédempteur capable du sacrifice total et du renoncement absolu parce qu'il serait Dieu tout-puissant sous l'humble forme humaine, et que le prodige de son amour infini pourrait seul suffire à compenser l'infini de notre péché. Solution peut-être insuffisante encore, approximation qui révèle tout au moins un sentiment de l'énorme difficulté : l'on voudrait vivre et cependant sortir du temps c'est-à-dire des conditions de la vie ; l'on voudrait rester conscient de soi-même et cependant dépasser toutes les limites, c'est-à-dire se libérer des conditions hors desquelles il n'est point de conscience. Et cet obscur malaise d'aspirations contradictoires suscite d'étranges tentatives de solution où se combinent les souvenirs des relations sociales et les notions d'une psychologie en partie subtile et en partie rudimentaire. Que la misère de l'individualité ou, comme l'ont dit certains philosophes, le malheur de la conscience ait trouvé une expression ou, si l'on veut, une interprétation dans la doctrine du péché originel, que l'homme soit représenté, vis-à-vis de Dieu, comme un débiteur infiniment dénué, chargé d'une dette infinie, au premier abord, la chose est étrange ; mais elle peut s'expliquer si l'on songe aux nécessités de la vie sociale primitive, à l'utilité de la discipline qui doit dompter les égoïsmes, aux dures et permanentes exigen-

ces des conquérants et des chefs qui s'efforcent d'imposer à tous une obéissance absolue, sans préjudice de cette conscience collective dont les consciences individuelles se distinguent mal au début, et ne cessent, lorsqu'elles se sont différenciées, de percevoir plus ou moins distinctement la légitime contrainte.

Que le divin ne soit d'abord qu'une objectivation de la force sociale, et les Dieux, une transfiguration immortelle et infiniment puissante des vainqueurs et des chefs, et il ne sera pas surprenant que l'être humain se croie, vis-à-vis d'eux, tenu à la complète soumission, et que, se sentant écrasé par leur prestige et leur puissance, il trouve outrecuidante sa prétention à l'existence personnelle. Antique instinct créé par la servitude et plus profondément peut-être par la nécessité de vivre en société, ou plus profondément encore, d'assurer la conservation de l'espèce et de la Vie, toujours est-il que l'individu éprouve un malaise et une sorte de honte à s'affirmer comme tel. Admettons qu'au regard de la Vie universelle, l'individualisation représente le suprême péril, et que la complaisante, l'orgueilleuse affirmation de la personnalité soit une faute, la plus répréhensible des fautes, le principe de toutes les fautes, la Vie cependant ne se réalise que sous des formes individuelles : l'individualité nous est à la fois infiniment précieuse et insupportable.

Les religions les plus élevées surtout ont essayé de satisfaire à ce double et contradictoire besoin de conservation et d'anéantissement de la personnalité. C'est ainsi que la doctrine chrétienne de la rédemption réalise dans le Christ la synthèse du divin et de l'humain, dans la Trinité, la synthèse de l'un et du multiple, dans l'âme rachetée, transfigurée par le sacrifice de Jésus, la synthèse de l'individuel et de l'universel.

Peu importe d'ailleurs l'origine de cette figuration du drame de l'existence individuelle par le drame du

péché et de la rédemption. Ce qui est sûr, c'est qu'un moment arrive, dans l'histoire des doctrines religieuses, où l'élite des fidèles éprouve, avec une vivacité exceptionnelle, le besoin de s'affranchir de la personnalité ; les âmes sentent alors l'insuffisance de l'effort pour façonner le monde, même quand cet effort est secondé par les Dieux. Il ne s'agit plus alors essentiellement d'aménager la vie terrestre, mais de se libérer du monde, et non pas pour continuer à mener dans un au-delà, une vie plus ou moins semblable à la vie présente, mais une vie radicalement différente, ineffable. Et sur ce point encore, bien des âmes cependant très exigeantes et très hautement inspirées hésiteront devant la perspective du total renoncement. Ce que veulent, malgré tout, les grands Chrétiens, c'est l'immortalité personnelle. Sans doute, beaucoup d'entre eux sacrifient assez volontiers la personnalité physique et tiennent peu à la résurrection de la chair même sous la forme d'un « corps de gloire » ; sans doute quelques-uns prétendent à l'éternité plutôt qu'à l'immortalité ; ils rêvent d'une existence exclusivement spirituelle, d'une personnalité transfigurée par la grâce, purifiée de tout égoïsme, c'est-à-dire de tout ce qui la particularise et l'oppose aux autres âmes et surtout à Dieu ; mais ils continuent à parler d'une existence personnelle au sein de l'absolu, oubliant que rien n'est achevé et que le principe du mal subsiste aussi longtemps que subsiste la conscience de soi-même, et que le contact de l'absolu ne saurait entièrement nous apaiser si nous continuons à le sentir distinct de nous.

Mais bien qu'elle ne soit allée que rarement jusqu'au terme de sa revendication, cette exigence de renoncement est une des caractéristiques les plus remarquables du Christianisme. Charité, humilité, bonne volonté, les grandes vertus chrétiennes sont des formes ou tout au moins des esquisses du désintéressement. L'orgueil, c'est-à-dire l'affirmation exaspérée de soi-même, est le

principe de tous les péchés ; il faut le sacrifice d'un Dieu pour purifier les âmes, car tout effort qui a son origine en nous-même, est entaché de particularisme et demeure par là même impuissant à nous élever hors du péché ; il nous faut le secours de la grâce, autrement dit, en fin de compte, le salut ne peut nous venir que de Dieu, ou, si l'on préfère, nous ne sommes sauvés que dans la mesure où le divin descend en nous, où nous cessons d'être nous-même pour devenir l'instrument de Dieu, pour participer de Dieu, pour devenir Dieu.

Certes, un Luther, par exemple, admettra que l'homme ne saurait cesser de pécher, même lorsqu'il est tout pénétré de foi chrétienne. Luther ne croit pas que la grâce résorbe réellement les imperfections de notre nature ; il sent qu'au fond personnalité et péché sont inséparables ; à la solution mystique de l'effacement total dans l'absolu, il préfère celle de la conservation intégrale de la personnalité nécessairement imparfaite. Mais il ne trouve la paix que dans l'assurance que l'absolu sacrifice dont nous sommes incapables a été accompli à notre place par Dieu lui-même, dans la personne de Jésus crucifié. Si coupables que nous puissions être, nous serons sauvés si nous avons la foi, c'est-à-dire si Dieu nous illumine de la certitude qu'une part des mérites infinis accumulés par la mort du Christ s'applique à notre rachat. Notre justification ne peut nous venir de nous-même ; nos œuvres en apparence les plus généreuses et les prétendues vertus naturelles ne nous font pas dépasser le cercle du péché. Foi, c'est-à-dire croyance aux dogmes essentiels du péché originel, de l'incarnation, de la rédemption par la mort de Jésus, confiance absolue en Dieu qui pardonne, cela signifie, puisque la foi est une faveur divine, avoir en soi l'esprit du Christ, et, par là même, en dépit de tous les péchés apparents, être sûr du salut.

Luther sent donc vivement la nécessité du sacrifice

total, mais sentant que l'homme en est incapable, il l'en décharge sur Dieu ; notre justification n'est à aucun degré notre œuvre ; elle est un don absolument gratuit de Dieu. En un sens, le protestantisme luthérien ou calviniste écrase la personnalité sous le sentiment de son impuissance radicale et de sa misère irrémédiable sans le secours de Dieu ; aucun élan de notre nature ne peut nous rapprocher de Dieu ; c'est Dieu qui se penche arbitrairement vers nous. Pouvoir disposer soi-même des moyens de rédemption, ce serait abolir la vertu de ces moyens, subordonner le sacré à notre personne, lui ôter son caractère sacré. La foi n'est pas une disposition qui dépende de nous ; elle est en nous la révélation que Dieu nous a choisi de toute éternité pour le salut, et que notre âme prend appui, hors du temps et de ses vicissitudes, dans l'amour infini de son créateur,

Ainsi penseront, au fond, les Jansénistes, parmi de multiples différences de doctrine. Tout Christianisme, du seul fait qu'il enseigne la rédemption par le sacrifice de Jésus, admet, implicitement ou non, l'impuissance de l'homme à se délivrer du mal par son propre effort. Mais il semble que le Catholicisme romain ait fait parfois quelque crédit à la nature humaine : si déchus que nous puissions être, il reste en nous quelque vestige de la bonté originelle, et le Catholicisme laisse à l'individu un certain degré de responsabilité dans la préparation de sa destinée future. Le catholique admet généralement qu'il ne peut rien sans le secours de l'Eglise instituée par Dieu même et dépositaire à la fois des dogmes théoriques et pratiques et du trésor des grâces assemblées par le sacrifice de Jésus. Enseignements et sacrements, discipline pour l'esprit, la sensibilité, la volonté, pour toute l'âme incertaine et faible de l'individu, autant d'indispensables secours qui ne dispensent pas l'homme de s'efforcer vers le bien et de contribuer à son propre salut.

S'en remettre aux directions de l'Eglise, cela exige un grand effort sur soi-même, une mortification de nos instincts rebelles, une soumission de notre raison à une autorité qui ne lui offre pas toujours les claires explications dont elle est avide, une obéissance à la suggestion de charité qui doit résorber l'égoïsme ; et le sacrement n'a toute son efficacité que si toute l'âme s'y prépare par un sincère effort de renoncement aux bassesses de notre nature. A l'individualité, l'on concède en quelque mesure le pouvoir de se délivrer du mal puisque l'on met les secours indispensables de la religion à la portée d'une bonne volonté persévérante. Il reste que l'on peut toujours se tromper sur la qualité des impulsions qui vous font agir, et prendre pour un mouvement de véritable charité ce qui n'est que l'effet d'un secret égoïsme habile aux déguisements honorables ; et c'est pourquoi, dans l'âme du croyant catholique peut persister indéfiniment l'incertitude sur la destinée qui l'attend après la mort. C'est encore une manière de mortifier la personnalité que de la laisser dans une telle incertitude, et peut-être n'aurait-on pas tout à fait tort de voir dans l'adhésion au dogme de la prédestination, le signe d'un profond attachement à soi-même. Pascal a-t-il fait abandon de tout égoïsme quand il demande l'assurance qu'une goutte du sang du Christ a été expressément versée pour lui ?

Débats tragiques d'âmes qui sentent la nécessité de se renoncer et qui ne réussissent pas à se renoncer, et qui, au fond, ne veulent pas se renoncer, car elles présentent dans l'appel de l'absolu, la sollicitation du néant ! Une sourde appréhension les retient sans doute au seuil des vertiges auxquels s'abandonne le mystique. Le mysticisme n'est que l'exception ; la multitude des âmes religieuses se contente de la foi, et le croyant ordinaire même le plus entièrement possédé de la foi, en est réduit à vivre d'une promesse puissante mais obscure dont le

sens ne peut s'épanouir pleinement qu'à l'heure de la mort. Que l'on considère certains dogmes, certains rites, certains sacrements du catholicisme, par exemple, ne faut-il pas y voir des gestes symboliques, des succédanés sommaires, destinés à remplacer médiocrement les dispositions et les mouvements profonds de l'intelligence et du cœur ? Combien d'âmes sont capables de concevoir nettement le problème que cherche à résoudre la religion, ou de l'accepter dans ses véritables termes ? Il s'agit, semble-t-il, du tragique de la vie consciente, intelligente, individuelle, nécessairement limitée et qui se voudrait sans limites ; il s'agit d'abolir la douleur de vivre sans abolir la vie ; mais la douleur essentielle de vivre tient au fait de l'individualité ; pour abolir la douleur de vivre, il faudrait abolir l'individualité ; et pourtant cette individualité veut vivre et vivre infiniment. Irréductible contradiction : pour vivre infiniment, il faudrait cesser d'être une individualité, renoncer absolument au moi, et la plupart des hommes sentent bien que renoncer absolument au moi, ce serait exactement mourir. Que faire alors ? Les solutions religieuses consisteront à peu près toujours à se contenter d'un renoncement relatif, parfois même uniquement verbal, symbolique, superficiel et passager : l'on proclamera que l'on renonce à Satan, à ses pompes, à ses œuvres, l'on se prosternera dans la poussière ou l'on tendra des mains suppliantes, l'on écartera la tentation par un signe de croix ; le baptême effacera le péché originel, c'est-à-dire le crime d'être né ; l'aveu des fautes où s'épanouit la nature égoïste, les mortifications de la pénitence, mais par-dessus tout — car la confession et la pénitence ne sont qu'une préparation —, la communion, geste matériel, chargé de vertu divine, fera bénéficier le fidèle du sacrifice absolu d'un Dieu. Les gestes d'un sacrement suffiront à nous délivrer du mal, nous dispenseront de nous anéantir, et si nous ne cessons point

complètement d'éprouver l'inquiétude inséparable de toute existence nettement consciente, elle peut être singulièrement atténuée par la conviction que, sans nous identifier à l'absolu, le sacrement nous en rapproche ou même établit une communication plus ou moins directe entre lui et nous, et peut-être surtout parce qu'il répand sur les pensées douloureuses et les désirs inapaisés, les brumes lénifiantes de l'espoir en une vie surnaturelle où les contradictions et les impossibilités qui nous étreignent ici-bas, seront miraculeusement dissoutes.

Il est vrai que la foi revêt bien des formes, depuis la foi naïve des simples docilement soumis, dès leur enfance, à la pression du groupe, jusqu'à la foi qui semble un embrasement de toute l'âme, une expérience religieuse, aux confins de l'expérience mystique. L'âme naïve ne songe guère à entrer en contact avec Dieu, à le sentir vivre en elle, ou plus exactement, à se sentir vivre en lui. Elle ignore l'épreuve des grandes détresses morales ; le groupe social la façonne, la munit de croyances toutes faites ; peu de trouble, à peine plus que dans la conscience animale, à propos des séparations et de la mort. Les croyances imposées par le groupe réussissent à bloquer immédiatement les grandes échappées du désir, qui sont aussi celles du désespoir, amortissent d'emblée la virulence de l'imagination et les exigences du cœur ; le sentiment de la personnalité n'est presque jamais très vif ; symbole ou réalité, il semble qu'une âme collective résorbe plus ou moins les âmes individuelles. Foi sans agitation, discipline tutélaire, conformisme qui protège l'individu contre les douloureuses aventures du sentiment et de la pensée, foi qu'entretiennent les usages, les mœurs, les pratiques religieuses, le respect de l'autorité et l'étroite incorporation de l'individu à son groupe. Et n'y a-t-il pas dans l'individu livré à la pression sociale, toute la compli-

citée de l'instinct qui adhère aux attitudes utiles, et n'a pas besoin d'arguments pour adopter les convictions où la vie puise la confiance, le courage et la force ?

Mais quand les groupes s'étendent, quand apparaissent les religions universalistes et que les individualités s'émancipent, l'assurance primitive de l'instinct fléchit ; dans un certain nombre d'âmes, la foi perd de sa naïveté ; pour se maintenir, il lui faut, en quelque mesure, satisfaire aux exigences de la raison ou tout au moins lui donner quelques apaisements. Alors que l'instinct ne s'intéresse qu'à la question de valeur, la raison se pose la question de vérité ; un conflit risque d'éclater entre le besoin de connaître et le besoin de vivre. Parfois, le premier triomphe, et la croyance disparaît ; mais presque toujours, il se laisse suborner par l'instinct de vie, et l'on voit apparaître la « foi raisonnante ». Adaptation plus ou moins ingénieuse de la raison et de l'instinct, subtils dosages, combinaisons étranges et extrêmement diverses des postulats du besoin, du sentiment et des exigences intellectuelles. Une religion entièrement démontrable ne pourrait atteindre son but qui est d'entretenir la vie confiante et pleine d'allégresse, en épargnant à l'individu l'obsession de sa propre personnalité, et en noyant les douloureuses contradictions de l'existence consciente dans les confuses promesses du mystère, du surnaturel, du sacré. Bien concevoir et bien comprendre, n'est-ce pas, en quelque manière, maîtriser, dominer ? Et comment une âme lucide pourrait-elle attendre le salut, d'une réalité ou d'un idéal que l'on domine, comment ne les trouverait-elle pas encore plus dénués qu'elle-même ?

Et cependant, après l'éveil de l'esprit critique, l'on appréhende les mensonges possibles de l'instinct, et l'on voudrait assurer aux affirmations de la foi primitive, l'inébranlable appui de la raison. La foi raisonnante est donc un compromis où prédomine à peu près toujours

l'affirmation spontanée qui vient du cœur. L'on sortirait de la religion pour entrer dans la métaphysique, si l'on cessait de considérer la foi comme dépassant la raison pour porter l'âme jusqu'à une réalité que ne peuvent atteindre les sens et que notre intelligence ne saurait comprendre intégralement. La foi vit toujours plus ou moins de mystère ; elle est toujours irrationnelle à quelque degré, et c'est pourquoi le croyant éprouve souvent, plus ou moins vif, le sentiment qu'elle n'est pas son œuvre, mais lui vient du dehors et d'en haut comme une grâce. Le Catholicisme la considère comme une vertu surnaturelle, une disposition d'âme à laquelle on ne peut s'attaquer sans une sorte de sacrilège, parce qu'elle est en nous un prolongement du divin.

Parfois, il est vrai, le croyant paraît voir dans la foi plutôt une conquête qu'une faveur : la foi exigerait une préparation intellectuelle poursuivie avec persévérance et continuée par l'élan du sentiment jusqu'à l'énergique décision de la volonté ; mais presque toujours, l'on se représente la foi comme résultant d'une sorte de collaboration entre l'effort personnel et la grâce. L'âme peut se préparer à recevoir la foi, se porter au-devant de la grâce. Quoi qu'il en soit, la foi même raisonnante, n'est jamais exclusivement œuvre de raison. Comment circonvenir la raison, en émousser la pointe critique ? Les moyens ne manquent pas : on la rappelle à la modestie en la représentant comme une petite chose humaine qui ne saurait décemment se mesurer avec la raison divine ; on tire argument contre elle de ses incertitudes et de ses erreurs, ou bien encore l'on montre ou, tout au moins, l'on affirme que nous ne saurions légitimement lui faire confiance si l'autorité d'un Dieu qui ne peut pas mentir ne lui servait de caution ; mais Dieu, c'est l'infini que l'on ne peut se flatter de comprendre, et dont il est raisonnable d'accepter les révélations, si étranges qu'elles puissent nous sembler. Les dogmes

de la religion nous viennent de Dieu par l'intermédiaire de quelques privilégiés dont la mission nous est authentifiée par les miracles qu'ils accomplissent ; et l'on ajoute que s'il est impossible à notre raison de s'assimiler entièrement certains dogmes, il lui est tout de même permis de trouver quelque approximation de leur sens et quelque preuve de leur vérité dans les prodigieuses perspectives qu'ils ouvrent à la destinée humaine, et sans lesquelles notre nature d'êtres conscients et pensants, et la poignante avidité de notre cœur ne peuvent que nous égarer dans le désordre de l'agitation la plus vaine et la plus désespérée. Parfois, la tension du désir et de la volonté, la suggestion de l'autorité religieuse réalisent dans l'esprit une singulière impression d'évidence, comme si la raison, illuminée d'une familiarité avec le surnaturel, percevait intuitivement la vérité des dogmes.

Mais si l'on croit percevoir leur vérité, l'on ne croit pas encore percevoir la réalité même qu'ils expriment ; entre le réel et l'âme, il y a encore, malgré tout, l'écran de la formule et de l'idée. Le mystique prétend aller au delà de la vérité, jusqu'à l'être. Certaines formes de foi cependant approchent du mysticisme ; nous songeons à la foi dans laquelle l'élément affectif prédomine parfois au point d'abolir l'élément intellectuel. Le fidéisme réduit la foi au mouvement d'absolue confiance, à l'amour indicible, au goût profond de la complète abnégation où il semble que l'on rejoigne la Vie essentielle, l'éternelle jeunesse, l'infinie sécurité. Les notions, le culte, les formules apparaissent alors comme des symboles plus ou moins provisoires ; la foi, c'est la vie même, la plus profonde vie du cœur. Mais quand on en vient à n'attribuer qu'une si faible importance à l'appareil représentatif, intellectuel de la religion, la distinction entre l'âme et Dieu semble bien près de s'effacer ; le sentiment d'amour de la personnalité pour

l'être infini peut se transformer graduellement en un sentiment d'amour infini où s'absorbe la personnalité : nous arrivons au mysticisme.

Le mysticisme, sous les formes raffinées qu'on lui voit en diverses religions, atteste un sens particulièrement vif, sinon toujours la claire intelligence, des données fondamentales du grand problème. Le mystique a compris ou tout au moins pressenti la vanité des solutions moyennes. l'insuffisance des compromis ; il devine que tant que la personnalité subsistera, en ce monde ou en un autre monde, subsisteront en elle le péché, l'incomplétude et la détresse. Le mystique éprouve jusque dans les profondeurs de son être, la nécessité d'épurer le moi jusqu'au néant, presque toujours avec la conviction passionnée que cet anéantissement n'est point la mort, mais une promotion à la vie la plus prodigieuse. Evasion hors du temps et de la multiplicité, total reniement et complet oubli du monde, contact immédiat avec Dieu, abolition de toutes les limites, de tous les sentiments particuliers, de toutes les images, de tous les souvenirs, de toutes les pensées abstraites, fusion de la personnalité dans l'absolu, toutes ces expressions demeurent incapables de suggérer à qui ne l'a point vécue pour son compte, ce que peut être la grande expérience mystique. Il ne s'agit point ici d'analyser longuement, car nous avons consacré un chapitre de notre essai à deux des plus célèbres représentants du mysticisme chrétien. Nous voulons seulement noter le sens général de l'aspiration mystique : elle est un effort de l'âme pour se délivrer du monde et de tout ce qui peut rappeler le monde, la multiplicité, le devenir, de tout ce qui peut entretenir la conscience de la personnalité. Il ne doit plus subsister de distinction entre l'absolu et le relatif ; le moi doit s'évanouir en Dieu, en sorte qu'on ne puisse même plus parler de l'amour infini de Dieu pour l'âme, et qu'il n'y ait plus que Dieu et

l'amour infini de Dieu pour lui-même. A la limite, ce serait l'inconscience totale, toute conscience et toute vie s'éteindraient dans l'indistinction absolue ; mais peu de mystiques osent se l'avouer ; la plupart préfèrent croire à la possibilité d'une conscience au-dessus de la conscience, d'une vie au-dessus de la vie.

Certes le mysticisme comporte bien des degrés et des qualités diverses : aux plus bas degrés, l'extase n'est guère qu'une ivresse provoquée par des moyens purement physiques : danses, scènes d'orgie, narcotiques ; parfois il s'agit d'un état de stupeur, d'un extrême appauvrissement de l'esprit ; aux plus hauts degrés, au contraire, l'extase paraît être une exaltation, un paroxysme de vie spirituelle, une immense fête lyrique. D'un côté, simplification extrême, vide presque total ; de l'autre, sentiment de plénitude et d'inépuisable richesse. Mais dans tous les cas, il s'agit de parvenir au sentiment d'une libération complète à l'égard du monde et du moi, au sentiment d'une présence, d'une possession divines.

Le mysticisme se rencontre, sous des formes plus ou moins élevées, dans toutes les religions, y compris les plus rudimentaires ; souvent les magiciens recourent à l'extase pour obtenir, au contact du sacré, l'accroissement de leur pouvoir mystérieux ou la révélation de formules nouvelles. Ils ne songent pas à perdre définitivement leur personnalité : « Extase utilitaire », écrit Delacroix, et, avec bien des nuances intermédiaires, il la distingue de « l'extase lyrique », recherchée pour elle-même, sans la moindre arrière-pensée d'y puiser les moyens de conquérir le monde. On pourrait, certes, se demander si les grands mystiques chrétiens ne vont pas chercher au sein de Dieu un renouveau de force pour l'action, les pratiques temporelles de la vie selon les prescriptions de leur Eglise. Après l'extase la plus voisine de la communion éternelle, le mystique

retombe à la conscience de soi-même et se remet à l'œuvre dans le domaine du multiple et du devenir ; mais ce n'est là sans doute que l'effet d'une passagère impuissance : une sainte Thérèse, un saint Jean de la Croix n'ont-ils pas rêvé de se maintenir, sans aucune rechute, dans cet état suprême ? A défaut de mieux, ils se contentent, pendant la plupart des heures qu'il leur reste à vivre sur terre, d'un rayonnement de confiance et de béatitude surnaturelles à travers leurs sentiments, leurs pensées, leurs actes et leurs œuvres. Mais comment celui qui expérimenta l'absolu pourrait-il se complaire dans une vie où persiste à peine un lointain reflet de la splendeur et de la joie divines ? Pendant la plupart de leurs instants, il leur faut se contenter de la foi et de l'espérance, mais d'une foi et d'une espérance pénétrées d'une exceptionnelle certitude, et auxquelles le souvenir persistant de l'extase confère, à quelque degré, l'accent, la saveur, l'intensité d'une expérience actuellement vécue.

Mais l'extase éternelle n'est-elle pas un leurre ? Tout sentiment de béatitude, même de béatitude surhumaine, n'exige-t-il pas une préparation de désir, de violentes aspirations déçues, un contraste d'incomplétude et de souffrance ? Le sentiment extatique n'est-il pas, malgré tout, engagé dans le devenir, et précaire comme tout sentiment ? Peut-on encore sentir et avoir conscience quand la personnalité s'est évanouie avec le temps et les obstacles qui lui permettent de surgir et de s'affirmer en la limitant ? Le mystique n'est pas encore totalement sorti du péché s'il conserve la conscience, fût-ce la conscience d'une miraculeuse béatitude ; quelque désir est encore là, dissimulé mais obscurément tendu vers autre chose, et le branle de la vie personnelle va reprendre après un temps de repos.

Seul le Bouddhisme semble suivre jusqu'au bout la logique immanente de l'effort religieux, et mène le mys-

ticisme jusqu'à l'accueil du néant, sans le moindre espoir, semble-t-il, d'une compensation surhumaine. En fin de compte, le besoin forcené d'échapper à la mort s'achève en désir de la mort. La religion cherche à nous assurer les moyens de vivre et, en perfectionnant, en raffinant ces moyens, elle les réduit à la promesse de la mort totale et définitive. Pour avoir le courage de vivre, nous faut-il donc la perspective de l'anéantissement ? Peut-être ! Et pourtant ce n'est pas la mort que nous voulons, mais nous voudrions vaincre la crainte de la mort et le sentiment de notre faiblesse en nous persuadant que la mort est désirable et qu'elle est en somme le but suprême auquel, inconsciemment, nous aspirons depuis les racines les plus profondes de notre être. La volonté du néant, dit Nietzsche, est encore une manière de donner un sens à la vie et de la rendre supportable, parfois même de faire sourdre une immense joie de libération et de victoire.



Bien que le besoin de vérité ne soit pas absent des grands efforts métaphysiques, et même qu'il semble y prédominer parfois, il est permis de les considérer comme des tentatives pour réaliser dans l'âme, certaines convictions plus ou moins passionnées, certains paysages idéologiques, à la faveur desquels on se sente plus heureux et plus fort parce qu'ils atténuent le sentiment de douloureuse opposition entre le désir d'être sans limites et la permanente constatation que notre vie se dissipe heure par heure et qu'il existe autour de nous une multitude indéfinie d'êtres qui nous excluent.

Comme les religions, avec des procédés en apparence plus intellectuels, un moins constant appel à la notion et au sentiment du sacré, un dogmatisme plus tempéré, en tout cas plus insinuant, plus éloigné des impératifs

qui prétendent courber la volonté et la raison, les métaphysiques s'efforcent de faire passer à travers la multiplicité ondoyante du réel, un rêve de toute-puissance ou d'apaisement éternel.

La Vérité, Dieu, l'Absolu, les rechercha-t-on jamais tout à fait pour eux-mêmes ? Et si l'on éprouve parfois la nécessité de s'effacer devant eux, n'est-ce point parce que l'on a pressenti plus ou moins distinctement que le salut, c'est-à-dire l'ineffable bonheur de s'être dépassé soi-même, avait pour première condition le renoncement à soi-même ? S'évader du multiple, du changeant, de l'incomplet, de l'inapaisé, tel est peut-être bien, en fin de compte, le but de toute activité métaphysique. Certes beaucoup d'excellents philosophes ont voulu distinguer nettement le domaine de la science et le domaine de la métaphysique ; de telles délimitations nous semblent assez factices, et n'ont sans doute qu'un caractère et qu'un intérêt provisoires ; elles ne nous importent guère ici : quelles que soient les modalités et les méthodes qu'adopte l'activité de l'esprit pour essayer de connaître les diverses parties et les divers aspects du réel, elle considère toujours ses conquêtes comme de simples étapes vers un but suprême : substance simple, concept épuré de toute particularité, loi universelle, pensée où sembleraient aboutir par les chemins infiniment nombreux mais réguliers d'une logique sans lacunes, la multiplicité changeante et, en apparence, chaotique des choses. Ah ! l'étrange illusion de croire qu'une mince formule peut être, pour notre âme avide de connaître et de jouir, l'équivalent de l'immense univers !

Ce monde qui nous déborde infiniment et que nous voudrions dominer, presser, malaxer à notre fantaisie pour en extraire tout le suc, pour nous donner l'ivresse divine d'en aspirer toute la vie, nous ne pouvons nous dissimuler longtemps qu'il faudrait d'innombrables siècles pour en acquérir une connaissance exacte, vrai-

ment efficace, en un mot scientifique, et le vrai savant n'ignore pas que les efforts pour satisfaire à son éléa-tisme latent, et réduire complètement le multiple et le devenir, échoueront toujours devant la ruée du divers, de l'inattendu, de l'inconnu. Mais certaines natures tourmentées ne se résignent pas à la fatalité de vivre dans une si profonde faiblesse et une si grande incertitude. A défaut d'une victoire effective sur le monde, l'on se contentera de la victoire apparente que semblent assurer les religions et les métaphysiques. Nous sentons qu'il est définitivement interdit aux hommes de vaincre réellement la mort, d'abolir réellement le temps, de dominer réellement tout ce qui nous limite et nous exclut. Mais qu'importe cela, si nous réussissons à nous persuader que nous tenons le moyen d'accéder à une réalité qui dépasse infiniment l'univers ? A défaut de pouvoir vaincre la mort, on essaiera de vaincre la peur de la mort. La lutte que l'on engageait vainement contre la mort, on va l'engager contre des sentiments et des pensées : l'entreprise est moins rude. Ou bien l'on tentera d'atténuer en soi-même le désir de vivre et la force des affections qui nous attachent aux êtres, ou bien l'on se donnera l'espérance d'une vie mystérieuse, vulgaire ou sublime par delà les apparences de la mort : vie du corps ressuscité en des paradis sensuels, ou renouvellement sans fin des métempsychoses, ou la ressource plus subtile et plus résistante de concevoir une âme entièrement distincte du corps et dont l'existence consciente n'aura pas de fin. La promesse d'une interminable aventure dans un monde surnaturel suffit à la multitude des êtres humains, et même, par instants, à l'élite la plus tourmentée, parce qu'une telle promesse nous délivre de l'obsession la plus tenace et la plus angoissante, et que la première chose qui nous importe c'est d'être assurés de ne point mourir.

Qu'une fois satisfaite cette première exigence, il

puisse nous en venir d'autres, rien de plus certain ; les religions et beaucoup de métaphysiques ne cherchent pas seulement à donner à l'homme l'assurance de l'immortalité, elles sont en même temps chargées de lui donner au moins l'espoir d'une immortalité bienheureuse. Or quelques âmes finissent par penser et sentir que le bonheur parfait est incompatible avec l'écoulement du temps et la séparation des êtres ; ce qu'elles désirent alors comme le but suprême vers lequel tendait obscurément leur instinct de vie, ce n'est plus l'immortalité mais l'éternité, ce n'est plus l'harmonie universelle des âmes dans la communion divine, c'est la fusion de toutes les âmes en un seul Dieu, l'abolition de tout le divers changeant dans l'un immuable.

Si variées que puissent être les doctrines métaphysiques, si ingénieux que soient les procédés intellectuels, les artifices qu'elles mettent en œuvre pour délivrer l'homme de la hantise de la mort, du temps, de la multiplicité, c'est à ce but qu'elles tendent toujours avec plus ou moins de décision, de conséquence et d'audace. Et pourtant, beaucoup d'entre elles, tout comme les aspirations religieuses, s'arrêtent en chemin ou reviennent vers le multiple et le changeant après avoir conduit l'âme au seuil de l'absolu. Transactions, compromis plus ou moins cohérents entre les folles témérités du désir d'absolu et le besoin de conserver le contact avec les conditions de la vie consciente, individuelle, de la seule vie consciente dont nous ayons réellement l'expérience, telles sont la plupart des métaphysiques ; il n'en est pas autrement des religions et des morales.

La plupart du temps, le métaphysicien se contente de certitudes ou de demi-certitudes abstraites qui enveloppent des promesses, suscitent des espérances de joie surhumaine. L'on se contente durant la vie terrestre,

d'un reflet, si pâle soit-il, de ce bonheur éternel que doit nous ouvrir la mort ; une grande espérance peut emplir l'humble vie d'une allégresse et d'un rayonnement qui dissipent les durs obstacles de pensées cruelles où se brisait l'élan confiant de nos plus profonds instincts. Une espérance de vie divine peut n'être qu'une joie tempérée, une aube de douceur au milieu des tribulations et des incohérences douloureuses du cœur, mais ce peut être aussi un embrasement qui résorbe les ombres, les désordres et les tristesses, si vaste et si intense que l'âme soit sur le point de croire que la vie divine a commencé. Mais, comme il arrive pour la religion proprement dite, la métaphysique, dans certaines âmes particulièrement avides et impatientes, est un effort non plus pour s'assurer que l'on entrera plus tard directement en contact avec Dieu et que l'on jouira par lui de la vie éternelle, mais pour passer dès maintenant au-delà du temps et de la multiplicité, pour rejoindre l'absolu sans attendre l'heure de la mort.

Mais ici encore, que de degrés dans l'audace de la pensée et du sentiment, que de nuances ! Pour se préparer à rencontrer l'absolu, il faut évidemment purifier son âme d'égoïsme, effacer le plus possible en elle tout ce qui la particularise, la distingue, réprimer cette volonté de puissance qui nous engage dans la lutte, l'agitation sans fin, le perpétuel changement. Pour être entièrement délivré de l'inquiétude inséparable de la vie selon le désir et le temps, il faudrait perdre complètement conscience de sa personnalité, et cependant, même chez les métaphysiciens les plus hardis, subsiste parfois comme chez les mystiques, l'appréhension de ce renoncement total où l'on pressent, peut-être la mort absolue et non point la condition et le commencement de la vie absolue. On ira plus ou moins loin sur la route du renoncement, et bien peu oseront aller jusqu'au néant ; la plupart seront attirés vers l'abandon de la personnalité par le

pressentiment illusoire d'une suprême béatitude, et en réalité par les frissons et les ondes d'une joie qui rayonne des rêves les plus grisants qu'une sensibilité meurtrie de durs contacts, a longtemps caressés et mûris et chargés des plus subtiles essences de la vie. Mais en dépit de la consolante et séduisante étape du bonheur extatique, les religions et les métaphysiques de la plénitude absolue s'acheminent au même terme que les religions et les métaphysiques du vide absolu, c'est-à-dire au néant.

La doctrine de l'un et de l'immuable s'exprime avec une outrance exceptionnelle dans la philosophie des Eléates pour qui le temps et la multiplicité n'ont même pas une ombre d'existence. La philosophie socratique du concept engendre l'idéalisme platonicien où, malgré de nombreuses concessions faites à l'expérience du multiple et du devenir, il serait bien difficile de ne pas voir l'expression de la même tendance vers l'unité éternelle. Selon Platon, toute perfection et toute réalité dérivent du Bien, Idée suprême dont toutes les autres, pourrait-on dire, ne sont que des émanations, des aspects partiels, des reflets. Avoir l'intuition du Bien, ce serait percevoir tout ce que l'univers peut contenir d'essentiel. Il ne nous importe guère ici de savoir si, pour Platon, le Bien est ou n'est pas identique à Dieu ; l'important est que la métaphysique platonicienne offre à la pensée et au cœur un refuge d'éternité où rien ne manque de ce qui peut satisfaire nos besoins de lumière spirituelle et de béatitude. Les suavités et les suprêmes délicatesses du sentiment, la quintessence des joies les plus pures de douleur, tout ce qu'annonçaient de plus exquis les plaisirs de la connaissance, de la moralité, de l'art ou de l'amour, on l'imagine concentré dans une réalité souveraine qui ne nous est pas inaccessible, mais où nous ne pouvons entrer qu'après avoir dépouillé les instincts égoïstes qui rapetissent et particularisent notre âme.

« Tous les êtres intelligibles tiennent du Bien leur être et leur essence. » Rép. VI, 509 B — « Aux dernières limites du monde intelligible est l'Idée du Bien, Idée que l'on aperçoit avec peine, mais que l'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de beau et de bon. » Rép. VII, 517 D.

Mais pour pouvoir remonter infailliblement jusqu'à l'Idée des Idées, pour nous évader sûrement du multiple, avec l'indispensable certitude que nous ne sommes pas dupes d'une illusion, ne faudrait-il pas connaître les relations nécessaires, ou si l'on veut, rationnelles, qui unissent le multiple à l'un ? Pourquoi le Bien n'existe-t-il pas seul puisqu'il est seul parfait ? C'est l'éternel tourment de la pensée et probablement aussi du cœur : pourquoi le multiple, si l'Un seul se suffit à lui-même, autrement dit mérite d'exister, a en lui-même le pouvoir de l'emporter sur le néant ? — Chute, réfraction de l'être dans le non-être, division étrange au sein de l'absolu, création, conséquence logique, épanouissement de l'être infini, construction dialectique de l'universel concret par synthèse progressive et nécessaire d'Idées, aucun essai de conciliation, d'explication ne satisfait entièrement l'esprit. Notre propos n'est d'ailleurs pas d'apprécier la valeur objective des artifices employés pour délivrer l'âme du multiple et du devenir en établissant en elle l'intuition de l'absolu ou tout au moins l'absorbante conviction que l'absolu existe, et que notre existence est reliée ou peut se relier de plus en plus étroitement à la sienne.

Le Dieu de Platon est à la fois un Dieu d'intelligence, de perfection morale et de beauté ; il semble qu'il représente mieux que le Dieu d'Aristote, l'idéal de l'âme tout entière, et que la sensibilité, à la condition de s'épurer, puisse trouver en lui la satisfaction de ses plus hautes exigences ; il n'y a d'ailleurs peut-être là qu'une apparence, car la purification platonicienne, pratiquée en

toute rigueur, ne laisse guère subsister d'autre désir que celui de la vérité. Mais enfin, Aristote affirme sans restriction que Dieu est « l'activité même de l'intelligence », « la pensée de la pensée ». Méta. XII, 9. « Cette actualité prise en soi, telle est la vie parfaite et éternelle. » Méta. XII, 7. Dieu est l'unité se pensant elle-même hors du temps. Voilà bien l'étrange idéal vers lequel nous porte la raison, obéissant en cela sans doute à notre instinctif besoin de salut : n'avoir plus de désirs, pas même de désir intellectuel, n'avoir plus de multiplicité à réduire, à s'assimiler, à unifier, n'avoir que soi-même à connaître et se connaître absolument. Idéal réalisé de toute éternité, Dieu restera toujours distinct du monde ; mais c'est vers lui que tend vaine-ment toute la nature. Nous n'atteindrons jamais la perfection divine, mais elle est bien le but suprême de nos efforts, et nous ne pouvons espérer d'autre immortalité que celle de l'intellect actif, c'est-à-dire de l'élément de raison impersonnelle et, pourrait-on dire, de pensée divine qui nous est venu du dehors.

Acte pur, autrement dit acte immobile, pensée de la pensée, autrement dit pensée sans objet, pensée de rien : contradictions merveilleusement significatives auxquelles aboutit le double vœu de la vie : rester un sujet vivant et conscient, — sortir du relatif, devenir le parfait, l'absolu.

La plupart du temps, le théisme métaphysique se distingue mal du théisme religieux ; au moyen-âge en particulier, il ne se passe pour ainsi dire jamais du secours de la foi, ou plus exactement, il met, dans la mesure du possible, la raison au service de la foi. Avant Descartes, on ne rencontre plus guère un effort purement philosophique, autrement dit à peu près exclusivement intellectuel pour engendrer la croyance en Dieu.

Descartes, sans que l'on puisse percevoir dans son œuvre l'accent des tragiques inquiétudes par quoi nous

ébranlent certains fragments des *Pensées* de Pascal, n'en a pas moins cherché avec une émouvante ténacité, le moyen d'échapper aux misères de la vie personnelle. Le malaise qui, chez la plupart des hommes, est avant tout un tourment de l'instinct et du cœur, prend chez Descartes la forme d'un malaise intellectuel ; l'imperfection dont il se plaint, c'est l'erreur ou tout au moins le doute ; mais que l'on recherche la vérité à titre de moyen pour assurer le succès de l'action, qu'on l'aime passionnément pour elle-même, peut-être parce que son culte désintéressé s'apparente au goût de la grandeur ascétique ou peut-être encore parce que connaître c'est en quelque mesure posséder l'objet de la connaissance ou s'identifier à lui, le besoin de vérité, quand il se fait âpre et obsédant comme chez Descartes, n'est qu'une forme du besoin d'un bonheur suprême, du besoin de libération et de salut. Il y a comme un éclat de joie dans la première certitude où s'arrête le philosophe ; le *cogito* est comme la rencontre de l'absolu. Joie de victoire. Alors que nous avons le droit de nier l'existence de l'univers, il nous est rigoureusement impossible de mettre en doute l'existence de notre esprit. Cet univers que nous redoutions se trouve par là-même ravalé à une sorte de condition inférieure ; peut-être n'existe-t-il qu'en nous. Notre corps n'est qu'une image parmi tant d'autres, et nous n'avons rien à craindre de sa mort.

Mais après ce premier triomphe, l'on retombe au sentiment d'imperfection. Enfermé en soi-même et dans sa faiblesse, l'on cherche une issue vers une réalité accueillante où l'on ne se sente plus seul et où l'on puisse s'enivrer de la promesse ou de l'expérience d'un épanouissement infini. L'idée de perfection nous ouvre l'issue, et Descartes n'est pas éloigné de dire qu'à travers elle, peut-être même en elle, notre entendement perçoit Dieu ; il le perçoit comme l'être absolu sur lequel prennent appui notre existence et toute exis-

tence, en sorte que l'acte de création se poursuivant à travers tous les instants, le contact n'est jamais entièrement rompu entre le créateur et la créature. Conviction infiniment rassurante : la continuité, même si elle n'est pas complète, peut sembler à l'esprit distrait ou circonvenu par le désir, l'équivalent, ou peu s'en faut, de l'identité. Toutes nos pensées claires et distinctes viennent de Dieu, comme tout élément de perfection. Dieu, parfait, ne peut mentir ; nous devons faire confiance aux idées qui viennent de lui et leur attribuer une valeur objective : les seules idées claires et distinctes que nous ayons du monde extérieur sont les idées quantitatives ; le monde extérieur existe objectivement, mais il ne comporte que des propriétés mathématiques ; les qualités ne sont que de confuses apparences qui ne nous viennent point de Dieu, mais du néant ; la méthode déductive est donc théoriquement applicable à la connaissance intégrale du monde matériel ; le rapport de causalité est un rapport analytique ; chacun des états successifs du monde est rationnellement impliqué dans le précédent ; il ne se produit rien de véritablement nouveau ; en fin de compte, le temps n'est qu'illusion ; le véritable point de vue est celui de l'éternité. Mais une matière même rigoureusement homogène est encore multiplicité ; soit ! mais c'est une multiplicité très atténuée pourrait-on dire, une multiplicité où prédomine l'unité puisque nulle qualité ne distingue les divers points de l'espace et qu'ils sont strictement solidaires les uns des autres. Et au-dessous de cette unité mitigée, il y a, la soutenant dans l'existence, l'unité absolue de Dieu.

Ainsi, l'esprit d'abord en désarroi parmi la multiplicité incohérente et changeante, a trouvé le secret d'organiser ingénieusement ses états, d'inventer les idées, d'acquérir les convictions nécessaires pour vaincre ses inquiétudes et savourer comme un pressentiment de toute-puissance et de sécurité infinie par delà les

limites de sa personnalité, dans l'unité absolue du divin éternellement présent à toutes les minutes du temps et à tous les points de l'espace.

Plus nettement encore que Descartes, Leibniz nous montre la solitude du moi, esprit rigoureusement clos, substance où rien ne pénètre et d'où rien ne sort. Certes il peut nous plaire parfois de penser que tout est en nous, mais, très vite, nous nous tourmentons de ne pouvoir sortir de nous-même pour trouver au delà de notre personnalité trop pauvre et trop connue, de mystérieuses, d'inépuisables sources de bonheur. Nous ne sortirons jamais de nous-même, Leibniz le sait, le proclame, et c'est là tout le drame de la conscience incapable de se dépasser et pourtant incapable de se complaire durablement à l'intérieur de ses limites. Et voici l'artifice leibnizien : se convaincre qu'il existe hors de nous un monde infini, et au-dessus de ce monde, un Dieu parfait ; mais comme il nous est impossible de pénétrer en eux, de les conquérir, de nous les assimiler, se convaincre qu'il existe en notre esprit comme une réplique minutieuse de l'univers. Sans sortir de nous-même, nous pourrions donc jouir de l'infini ? Mais notre conscience illumine si peu de pensées qu'au lieu de goûter l'illusion de participer à tous les détails de la vie sans bornes de l'univers, nous sommes le plus souvent accablés du sentiment qu'il nous exclut et nous refoule. Il faut, pour défaire cette impression, effacer les rigides frontières de la conscience, esquisser sur ses confins, d'apparentes possibilités d'évasion, répandre en elle un indécis soupçon de ce que pourrait être une joie de communion universelle.

Suggestions, ébauches de sentiments, bien pauvres au fond si l'on y regarde en toute lucidité, mais qui parfois, quand l'âme est intéressée à s'y tromper, semblent extraordinairement lourds de bonheur : si la conscience claire est toujours assez étroite, son contenu

peut prendre une densité, une force, comme une ardeur et un rayonnement d'allégresse, du seul fait que nous y joignons la croyance émouvante qu'il résume un immense passé, et plonge dans un inconscient illimité par des ramifications sans nombre. Ainsi, l'idée d'un inconscient infini sauve l'artifice par lequel Leibniz tentait de dissiper l'obsession de notre solitude, tout en nous épargnant la douloureuse épreuve d'être rejeté sur nous-même et enfermé dans notre petitesse par un immense univers.

Il ne suffirait pas, remarquons-le bien, que le contenu de notre âme fût infini, car, malgré tout le mystère qui plane sur notre avenir du fait que nous ne saurions rigoureusement prévoir ce qui doit sortir, un jour, des réserves de notre inconscient, les aventures de la vie nous sembleraient médiocres si nous avions, extrêmement nette, la certitude qu'elles ne nous apportent du dehors aucun enrichissement, et se bornent à étaler sous forme claire certaines dispositions obscures de notre personnalité. A strictement parler, il ne nous sert de rien qu'il existe hors de nous un monde, puisque nous restons sans communication réelle avec lui, mais nous surprenons ici, encore une fois, l'efficacité affective d'un jeu d'idées peu cohérentes dont on se dissimule plus ou moins adroitement les discordances pour bénéficier de la force ou du charme dont chacune d'elles peut être chargée.

Comment donc acquérir la conviction qu'à notre univers intérieur correspond un univers objectif ? Il nous faut passer par la croyance en Dieu, et nous ne pouvons atteindre cette croyance qu'à travers le sentiment vif de notre imperfection. Que nous renfermions ou non l'infini, une chose demeure certaine, c'est que nous désirons, autrement dit que nous sommes insatisfaits ; nous concevons donc ou devinons obscurément la possibilité d'un état supérieur à notre état

présent; nous ne cesserions de désirer, autrement dit de changer, que si nous avions atteint un état tel qu'il fût impossible d'en imaginer de plus parfait. Leibniz en conclut, comme Descartes, que nous avons l'idée de la perfection absolue. Les principes d'identité et de raison suffisante lui permettent et même lui imposent de construire la croyance en l'Être parfait. Mais l'Être parfait est le seul qui ait en lui-même la raison de son existence; l'être imparfait que nous sommes a sa raison d'être hors de lui; toute existence repose en définitive sur l'existence de Dieu. Nous voici donc assuré d'un appui qui nous semblerait incomparablement résistant si, comme dans le Spinozisme, nous admettions que notre existence est une conséquence logiquement nécessaire de celle de Dieu. Mais Leibniz conserve de son éducation chrétienne, l'idée de création, la défiance à l'égard du panthéisme, et, pour tout dire, éprouve le besoin de sauvegarder la personnalité aussi bien en Dieu qu'en nous-même. Entre Dieu et le monde, il n'établira pas la continuité analytique du principe à la conséquence, mais une continuité qui, sans être au fond moins rigoureuse, aura quelque apparence de souplesse. L'existence du monde ne serait point l'effet d'une fatalité, mais l'effet d'un choix. Seulement, Leibniz redoute la discontinuité de contingence, l'aléa; il croit avoir poussé suffisamment loin le morcellement, fait assez de concessions au multiple; le choix divin n'aura donc rien d'arbitraire; parmi les mondes logiquement possibles, Dieu choisit le meilleur, et il ne saurait faire autrement sans manquer à sa définition.

Il semble que l'on réintègre ainsi dans les relations de Dieu et du monde, un élément sentimental, quelque chose, pourrait-on dire, de plus humain où beaucoup d'âmes trouvent mieux leur compte. Si l'on regarde plus attentivement, l'on constate, il est vrai, que le jugement de valeur tel que le conçoit Leibniz ne laisse

guère de place à l'intervention du sentiment : la supériorité d'un monde tient à ce qu'il concilie le maximum de diversité avec le maximum d'unité ; mais c'est affaire de calcul, c'est-à-dire d'intelligence. Admettons que la sensibilité s'en trouve satisfaite ; on pourrait se passer de son approbation. N'importe ! de raison en raison, Leibniz veut nous entraîner à cette conviction que Dieu ne pouvait se borner à créer une monade unique, la nôtre, dont l'existence nous est certaine, mais devait, puisqu'il est parfait, créer des monades innombrables, si merveilleusement réglées les unes sur les autres que chacune d'elles pût être considérée comme un miroir fidèle de l'univers.

Mais quelles que puissent être la diversité et l'harmonie du monde, Dieu le dépasse infiniment en richesse et en unité. Il est apaisant de savoir que l'idéal suprême de toutes nos aspirations est réalisé de toute éternité ; mais si notre existence s'appuie à la sienne, il n'en est pas moins vrai que nous resterons toujours distinct de lui. Rien ne nous interdit cependant d'espérer que nous progresserons indéfiniment, c'est-à-dire que nous amènerons graduellement à la clarté de la conscience, un nombre illimité de perceptions inconscientes. A mesure que nous comprendrons mieux l'univers et Dieu, nous éprouverons plus intense le sentiment que notre personnalité s'élargit ; la pensée du divin n'est certes pas le divin, mais lorsqu'elle est très vive et pénétrée d'amour, elle répand en nous quelque chose du bonheur limpide que nous imaginons en Dieu, la monade souveraine, immuable et sans désirs puisque son contenu infini est, de toute éternité, épanoui en pleine lumière.

Leibniz, bien qu'il ait écrit que les monades sont des fulgurations de la divinité, et qu'il admette, avec Descartes, la dépendance continuelle de la créature à l'égard du créateur, se défend d'être panthéiste. Est-il bien loin du panthéisme ? Malebranche, plus exigeant

et plus hardi, réduit encore la distance qui sépare Dieu de notre esprit et de l'univers. Explicitement, ce que n'avait osé Descartes, Malebranche affirme que dans l'intuition du parfait « on voit la substance de Dieu elle-même ». Il ajoute que nous ne connaissons pas directement le monde matériel ; « nous voyons toutes choses en Dieu. » Quand nous croyons voir un corps, nous ne voyons en réalité que son essence qui est une partie, un aspect de la substance divine. Toute intelligibilité vient de Dieu, ou plus exactement nous ne pouvons connaître qu'en Dieu, par Dieu ; de même, nous ne pouvons agir qu'en Dieu, par Dieu ; il nous est continuellement présent puisque son intervention est indispensable pour donner un fondement réel à l'interaction du physique et du moral. Mais, si intime que soit le contact entre le créateur et la créature, nous n'en sommes pas encore à la profonde unité du panthéisme. Le Dieu de Malebranche est, malgré son infinité, le Dieu conscient, personnel et libre du Christianisme ; la création n'émane pas de lui comme une irrésistible conséquence de sa nature, et l'homme a la liberté de pécher. Une séparation subsiste. La présence de Dieu ne suffit pas à combler l'avidité infinie de certaines âmes : le désir insensé d'être Dieu, ce désir qui meut obscurément même les plus timides parmi les théistes, affleure à la conscience du panthéiste, parfois même y pénètre entièrement, sans masque, en pleine lumière.

Selon nombre de théistes, le mal n'est qu'une réalité provisoire dont le grand rédempteur finira par nous délivrer ; selon le panthéiste, le mal est une pure illusion dont il est possible de se défaire avant la mort. Les panthéistes n'attendent pas le secours d'un esprit supraterrestre ; c'est au fond d'eux-mêmes qu'ils croient trouver le salut, l'éternité. Ils n'ont cure de connaître un à un tous les modes ou les attributs émanés de la substance infinie ; il leur suffit de comprendre que

cette foule innombrable de réalités qui leur semblaient d'abord étrangères à leur être, ce tumulte d'événements capricieux en apparence se résolvent dans l'immuable unité ! Leur petite personnalité, perdue, semblait-il, emportée dans le devenir vers la destruction inévitable, ils la voient se ramifier dans l'Etre sans bornes et sans changement ; rassurés, sentant que rien ne saurait l'arracher du sein de cette vitalité immense, ils sont au but, ils ont conquis la béatitude, la sérénité de l'absolu.

Vaincre le temps et l'attachement de l'individu à lui-même, c'est-à-dire le principe de différenciation, de multiplicité, d'antagonisme, tel est donc le but ; on s'y appliquera en démontrant, dans la mesure du possible, que le temps, l'individualité, le multiple sont des illusions, et que la réalité véritable est une, impersonnelle, immuable. Mais comment dissiper de telles illusions ?

Le Stoïcisme a cru pouvoir y parvenir en créant dans l'individu la conviction du déterminisme universel et de l'invincible solidarité entre toutes les parties de la matière, substance unique. Si toutes les parties de l'univers sont liées entre elles, dans l'espace et dans la durée, par des rapports nécessaires, tout est dans tout ; dans chaque fragment de matière, une intelligence assez pénétrante pourrait lire l'expression de tout ce qui se passe jusqu'aux extrêmes limites du réel. La solidarité entre les parties est tellement étroite qu'il serait plus précis de dire qu'il n'existe point de parties ; c'est par une abstraction arbitraire qu'on en distingue ; il n'y a qu'un seul être dont l'évolution est assujettie à des lois si rigoureuses qu'elle est, en principe, strictement prévisible jusque dans ses moindres détails. Ainsi l'on n'ose pas proclamer totalement illusoires la multiplicité et le changement, mais on les réduit au minimum ; une trame serrée de rationalité asservit le multiple, anéantit toutes les possibilités d'indépendance individuelle, paralyse toutes les vellétés d'initiative ;

l'avenir est fait de toute éternité puisqu'on peut le prévoir et même, à nettement parler, le voir impliqué dans le présent.

Au temps du rationalisme cartésien et du classicisme, l'antique aspiration vers l'un et l'immuable suscite le panthéisme de Spinoza dans lequel il serait aisé de retrouver la plupart des traits essentiels du Stoïcisme. Sous la nouveauté des formules et le mécanisme géométrique des démonstrations, nous discernons dans l'*Ethique*, le frémissement de l'éternel désir de toute-puissance ou d'apaisement infini.

« La force en vertu de laquelle l'homme persévère dans l'existence est limitée, et est infiniment surpassée par la puissance des causes extérieures. » *Ethique*, IV, III. Aucun effort, aucun succès ne changera rien à cela ; « il ne peut arriver que l'homme ne soit pas une partie de la Nature et qu'il ne puisse pas subir d'autres changements que ceux qui pourraient être compris par sa seule nature et dont il serait la cause adéquate. » *Ethique*, IV, IV. Ainsi nous ne pourrions jamais façonner le monde à notre guise, mais, au contraire, c'est le monde qui façonnera, pour la plus grande part, notre destinée ; nous sommes un fragment insignifiant du réel alors que nous voudrions être tout le réel ; nous nous acheminons inévitablement vers la mort alors que nous voudrions ne jamais finir. Aucune révolte, aucune conquête dans le domaine du temps et de la multiplicité infinie où nous sommes engagé ne peut nous rapprocher du but vers lequel se tend néanmoins toute l'énergie de notre nature.

Faut-il donc renoncer à cet immense besoin d'être ? Mais le voudrions-nous que nous n'y parviendrions pas ; « aucune chose ne peut être détruite si ce n'est par une cause extérieure. » *Ethique*, III, IV. — « L'effort par lequel toute chose s'efforce de persévérer dans son être, n'est rien autre que l'essence actuelle de cette chose. »

Ethique, III, VII. L'essence de chaque être exclut ce qui la nie ; elle implique l'irréductible affirmation de soi-même. Sommes-nous donc condamné, sans rémission, à la détresse de désirer l'impossible ? A tout prix, il faut une issue à l'espérance. Cette plénitude d'être et cette sécurité totale que nous cherchons vainement dans le domaine du temps, de la multiplicité chaotique et des illusions sans cesse renaissantes de la passion, c'est ailleurs qu'elles se trouvent, ce n'est point par l'effort, par l'action, au sens ordinaire du terme, qu'on y peut atteindre, mais par la connaissance. Tout le mal vient de la croyance erronée qu'il y a quelque chose à faire ; le salut est dans cette révélation que tout est fait de toute éternité.

Selon Spinoza, connaître le réel, c'est par là-même donner satisfaction à notre désir d'être ; toute la réalité de notre âme est idée ; accroître sa connaissance, c'est donc augmenter son être ; l'emplir d'idées vastes, éternelles, c'est l'amplifier et l'éterniser. Comme pour ajouter à la force persuasive de cette singulière doctrine, le philosophe donne le nom d'action à la contemplation la plus pure et la plus immobile. L'âme, nous dit-il, agit d'autant plus qu'elle a plus d'idées claires et complètes, et elle n'est jamais plus active qu'au moment où elle est entièrement envahie par la conviction que le réel est immuable, et où, par conséquent, elle renonce à la chimère de le modifier, c'est-à-dire l'accepte, efface devant lui ses préférences, sa sensibilité, toute cette partie trouble d'elle-même d'où sortent ce que l'on nomme communément des actes.

Si nous tombons dans l'erreur, autrement dit si nous avons des idées inadéquates, c'est parce que notre âme n'est qu'une infime partie de la pensée infinie, comme notre corps n'est qu'une partie infime de l'étendue illimitée. Mais alors ne sommes-nous pas condamné, sans recours, à n'avoir que des pensées inadéquates ? Certes nous ne parviendrons jamais à

connaître l'infinité des causes qui, au cours de siècles innombrables, ont préparé l'état présent de l'univers ; l'infinité des êtres actuels dont notre corps est solidaire débordera toujours l'étreinte de notre pensée. Mais alors, comment libérer l'homme ? — En lui inculquant la conviction que le réel est conforme aux exigences de la raison, en lui persuadant que cette science qu'il voudrait réaliser, pour son propre compte, est réelle de toute éternité, que le monde, en dépit des apparences contraires, est bien tel que le rêvent le savant et le philosophe, c'est-à-dire, au fond, un et immuable. Cette conviction, à elle seule, aura pour l'âme, l'effet rédempteur qu'aurait la connaissance détaillée du réel. Ne serions-nous pas délivré des passions si nous étions délivré du désir ? Mais comment ne serions-nous pas délivré du désir si nous étions entièrement pénétré de la conviction que tout est éternellement donné, et que tout ce qui n'est pas réel est impossible ? L'on ne désire pas véritablement ce que l'on sait impossible ; si l'on était absolument convaincu que tout le possible est réel, l'on ne saurait désirer que le réel ; mais ne désirer que le réel, c'est ne plus désirer, puisque le désir implique un mécontentement de ce qui est, et l'espérance plus ou moins hardie de le modifier. Le salut consiste à étouffer le désir sous la pensée d'un réel écrasant, absolu, inébranlable. Voilà pourquoi le progrès libérateur de la connaissance nous est présenté par Spinoza comme un passage des données particulières, incohérentes et contingentes de l'expérience aux notions communes, rigoureusement enchaînées et conçues, comme nécessaires par la raison, puis, à l'intuition de l'éternel.

Aux yeux du sage, l'univers mouvant et divers se transfigure en l'univers stable, homogène, ordonné de la science, et la diversité infinie des essences éternelles, se transfigure, à son tour, en l'unité de la substance.

Le principe de tout mal est dans cette étrange tendance de la partie à ne point se prendre pour ce qu'elle est, mais à se porter à l'absolu, c'est-à-dire à s'affirmer sans limites, envers et contre tout. Accepter la loi de l'ensemble, s'incliner devant ce qu'elle exige, c'est-à-dire accepter tout ce qui arrive comme l'expression de ce qui est éternellement et ne saurait pas ne pas être, n'affirmer aucune préférence mais s'effacer devant l'insurmontable, ne plus désirer, ne plus vouloir, telle est la voie, l'unique voie du salut.

Ce renoncement peut être d'une grande douceur tant qu'il n'est point poussé jusqu'aux extrêmes limites, c'est-à-dire jusqu'à l'inconscience. Il est doux de n'avoir plus à chercher sa route, à se débattre contre mille soucis, doux de faire abandon des initiatives, des ambitions personnelles. L'âme, affranchie des obsessions de l'intérêt, laisse parfois ses réserves de tendresse et d'émotion se répandre librement sur les choses. Cette universelle sympathie dont s'enchantèrent parfois les romantiques, amants de la nature, Goethe surtout, qui se disait disciple de Spinoza, qu'est-elle sinon le rayonnement des puissances de sensibilité et d'imagination d'une âme délivrée de « la servitude des buts » ? Le renoncement à soi peut comporter l'acceptation joyeuse de ce qui est, l'amour du destin, l'amour de tout. Une lumière d'innocence baigne l'univers, aux yeux de celui qui ne se pose plus devant les choses comme un antagoniste ou comme un juge. En tout, il croit sentir le rythme de la même vie triomphante. Peut-être Spinoza se contenta-t-il du sentiment de repos intérieur, mais peut-être aussi n'est-il pas demeuré complètement étranger à ces sortes d'extases où l'homme, ne s'opposant plus au monde, n'a rien à exclure, et accueille dans sa sympathie qui les transfigure, toutes les images du réel, y compris les plus redoutables et jusqu'à l'image de sa propre mort.

Au terme de l'évolution libératrice, il y a l'oubli du monde en Dieu, l'amour intellectuel de Dieu, où cependant Spinoza ne veut pas tout à fait anéantir sa personnalité puisqu'il persiste à lui attribuer une essence éternelle, et qu'il semble vouloir jouir du bonheur d'être Dieu sans cesser tout à fait d'être soi-même.

Cette même hésitation, nous la retrouverions chez Fichte qui, tout en enseignant que le bonheur suprême consiste dans l'union de l'âme avec Dieu, c'est-à-dire avec l'Un, l'Absolu, et que « nous ne sommes qu'image et que représentation », affirme que « cette forme essentielle de notre être ne peut pas disparaître même dans l'union avec l'Absolu... L'Absolu ne devient pas notre être propre, mais nous apparaît toujours comme quelque chose de distinct et d'étranger, auquel nous nous abandonnons... Il nous apparaît comme étant en lui-même sans forme. »

Schelling admet bien que le principe de tout mal est dans la mystérieuse rupture qui fait sortir le fini de l'infini : le bien ne peut être qu'un retour à l'absolu. Mais, dans ses dernières œuvres, tout en se déclarant encore moniste, c'est-à-dire en somme panthéiste, le philosophe attribue à Dieu la personnalité ; à l'intérieur du Dieu personnel se dessinent et se détachent plus ou moins les âmes individuelles ; le mal consiste en ce que l'on pourrait appeler une individualisation excessive, comme s'il se formait des sortes de noyaux plus ou moins opaques dans la substance unique. Le bien ne serait pas l'abolition complète de la personnalité particulière, mais son adhésion volontaire à l'unité, cette adhésion qui l'ouvre tout entière à la vie divine.

Subtiles et obscures conciliations, éternel effort pour résoudre le problème des rapports de l'Un postulé par la raison et du multiple imposé par l'expérience, et, plus profondément, effort pour satisfaire au besoin de rédemption, c'est-à-dire d'absolu, sans consentir au

néant. Timidités encore de métaphysiciens devant l'abandon suprême.

Plotin montrait plus d'audace ; il ne se dissimulait pas que le salut, c'est le renoncement total et définitif à l'individualité, à la conscience. L'Un auquel il faut accéder par l'extase, autrement dit en sautant hors de soi-même, est au-dessus de tout ce que nous pouvons percevoir, imaginer, concevoir ; l'Un, c'est le Rien. Et cependant on nous donne à pressentir qu'il est une conscience au delà de la conscience, une vie au delà de la vie. Si l'on demande à l'individualité de se renoncer, n'est-ce point en lui laissant espérer une vie prodigieuse, ineffable ? De confuses promesses de bonheur se dissimulent encore dans la sollicitation de l'ascétisme mystique ; l'on voudrait bien s'évader de soi-même, mais l'on ne consent pas à s'avouer que cette évaison, si elle pouvait s'accomplir, serait aussi l'évasion hors de toute conscience et de toute vie.

Il semble que Schopenhauer dissipe les derniers mirages, dénude l'aspiration plus ou moins secrète des métaphysiques et des idéalismes moraux, et lui permet, à travers les étapes de l'art, de la philosophie et de la morale, de se prolonger jusqu'à son terme qui est la totale inconscience du néant. Voilà pourquoi, après avoir consacré une assez longue analyse à l'attitude philosophique de Plotin, nous avons choisi entre toutes, la doctrine de Schopenhauer comme l'exemple apparemment le plus net et le plus hardi des tentatives de rédemption métaphysique.

Encore faut-il observer que Schopenhauer, dans les derniers mots de son œuvre capitale, paraît avoir voulu laisser flotter autour de l'idée du néant, l'ombre infiniment ténue d'une promesse. La notion de néant est toute relative : si nous appréhendons l'état mystérieux qui doit succéder à l'abolition de notre univers présent, c'est que la volonté de vivre nous anime. Pour le saint,

dont la volonté convertie est allée jusqu'aux dernières limites de la négation, c'est « notre monde, avec ses soleils et ses voies lactées, qui est le néant ». Qui sait si le renoncement total ne va pas nous ouvrir l'accès d'une béatitude infinie dont la joie esthétique et les délires de l'amour n'étaient que de légers préludes, si enivrants ? Croire à l'unité profonde des êtres, croire que, par instants, le pouvoir nous est donné de nous replier vers elle et de percevoir en elle comme le jaillissement infini de la vie, c'est encore adhérer, plus ou moins explicitement, aux rêves panthéistiques de rédemption, espérer encore, si obscure que puisse demeurer cette espérance, espérer un retour à quelque vie essentielle, par-delà les douloureuses fantasmagories de l'existence individuelle, espérer l'évanouissement du multiple et du temps dans l'un et l'immuable.

Mais certaines philosophies se sont résignées à reconnaître à la multiplicité et au devenir, une réalité fondamentale. Alors que tant d'autres s'appliquaient à nous persuader que le temps est pure apparence, ou ne lui attribuaient qu'une réalité secondaire, plus ou moins superficielle, et nous enseignaient les moyens de nous en affranchir et de prendre appui dans l'éternel, certaines doctrines ont professé plus ou moins nettement, avec Héraclite, que le changement fait partie de la nature même des choses : il n'y a rien de réel que ce qui passe ; tout ce qui dure n'est que symbole ; l'Etre n'est pas, il n'y a que le Devenir.

Gardons-nous de prendre tout à fait à la rigueur la distinction entre les philosophies de l'un et de l'immuable, et les philosophies du multiple et du devenir. Rien de plus flottant que les limites qui les séparent ; il n'est guère de philosophie de l'un et de l'immuable qui ne fasse d'importantes concessions au multiple et au devenir ; la réciproque est vraie. Tout ce qu'on peut dire c'est que certaines philosophies mettent plus ou

moins fortement l'accent sur l'Etre, les autres, sur le Devenir.

Au fond, les philosophies du devenir sont obsédées du même désir de sécurité, de stabilité, que les philosophies de l'immuable, mais elles sont moins intrépides ou peut-être simplement plus insidieuses dans leur offensive contre le temps. Certaines âmes, pressées d'aboutir, ne s'embarrassent guère des obstacles. Le but, c'est de détruire ou tout au moins d'amortir en nous la tristesse de sentir le temps qui nous emporte. Un instinct vigoureux et impatient des demi-mesures, fera surgir et installera fortement dans l'âme, la certitude que le temps n'est qu'illusion, parfois même — et ce sera la grande réussite psychologique, toujours bien précaire, il est vrai —, une sorte d'extase où l'on croit avoir et savourer l'expérience de l'éternité. Mais, presque toujours, les folles témérités de l'instinct se brisent sur l'obstacle ; l'expérience du temps résiste, les prodiges d'auto-suggestion ne suffisent pas à vaincre la permanente constatation que les heures s'enfuient, que tout change, nous échappe, que nous vieillissons et que le moment de notre mort approche. Alors, à moins de se déclarer vaincu, ce qui serait peut-être encore un moyen de résoudre la difficulté, par le renoncement, mais un moyen auquel nous avons toujours quelque peine à nous résigner, l'on transige et l'on ruse ; l'on semble disposé à faire au temps sa part, puisqu'on ne peut le vaincre par une attaque de front : on va le considérer comme une image réelle, mais seulement une image ; ce sera l'image mouvante de l'éternité. On admettra bien qu'il est une propriété, un aspect essentiel du monde, mais l'on s'en consolera en se disant que le monde n'est pas toute la réalité, qu'au-dessus de la nature qui change, il y a le mystérieux univers surnaturel qui ne change pas ; si nous ne pouvons dès aujourd'hui nous affranchir du temps, persuadons-nous que notre servitude est provi-

soire et que la mort nous en délivrera ; ou bien encore, essayons d'attribuer à l'instant qui passe un arrière-plan éternel, essayons de percevoir et de sentir dans chaque être et chaque moment, la présence de l'Etre.

Singulières synthèses où il serait imprudent de chercher avec trop de minutie, la cohérence. L'on fait à mauvaise fortune bon cœur : ne pouvant triompher du temps au point de l'éliminer, on s'applique à le rendre, dans la mesure du possible, inoffensif ; l'un des artifices le plus souvent usités pour cela, consiste à emprisonner le changement dans les filets de la raison, dans la trame d'un déterminisme qui le laisse subsister mais semble limiter son pouvoir destructeur, et laisse à l'esprit la ressource de penser que le réel peut être envisagé indifféremment sous deux aspects : l'aspect du temps et l'aspect de l'éternité. Et lorsque l'on ne réussit pas à croire au parfait déterminisme, ou que l'ordre établi par un enchaînement même très rigoureux de causes efficientes ne suffit pas à rassurer l'intelligence et le cœur contre l'obsédante expérience de l'écoulement sans fin des êtres, et de l'agitation exténuante de nos efforts perdus dans l'immense courant, l'on imagine au lointain horizon de l'avenir, quelque but où le long devenir des siècles trouverait son terme absolu et viendrait se ramasser en une conclusion merveilleuse. Rien n'aurait donc été en vain, ou même simplement, rien ne serait définitivement aboli ; le temps aboutirait à l'éternité ; le devenir s'achèverait en être.

A défaut d'une finalité générale, d'autres philosophes cherchèrent à compléter ou à remplacer le déterminisme par l'idée de l'éternel retour ; d'autres s'efforcèrent d'accepter avec enthousiasme l'idée que, sans cesser jamais de désirer ni, par conséquent, de changer, la créature peut se perfectionner à l'infini. Un progrès qui n'aboutit pas, une aspiration qui ne peut espérer la satisfaction suprême sembleraient à certains fort

décevants ; d'autres s'y résignent et même s'en félicitent. C'est que l'idée de progrès, surtout si l'on s'abstient de l'analyser, rayonne de la force et de la joie ; l'on ajoute à sa bienfaisante efficace en installant à côté d'elle, la conviction que le but absolu dont nous nous rapprocherons indéfiniment sans pouvoir jamais l'atteindre, existe pleinement réalisé. Nous ne sortirons jamais personnellement du devenir, mais nous goûterons la joie d'évoluer vers l'Etre et de nous reposer, chaque fois que nous le voudrons, dans la pensée que Dieu existe, et que toute vie se meut dans la lumière infiniment rassurante de sa perfection. Pour nous consoler et trouver la force de vivre, nous réussissons parfois à tirer parti en même temps de motifs incompatibles ; il suffit pour cela que notre esprit critique s'abstienne, soit par paresse, soit par l'une de ces distractions où excelle à nous induire l'instinct qui ménage notre faiblesse, et organise tant bien que mal les conditions de notre bonheur.

Les Stoïciens se défendaient contre le tourment du devenir par la croyance à l'unité de substance, à l'extrême solidarité de l'univers, à la finalité, au déterminisme absolu et au retour éternel ; ils engageaient plus ou moins directement l'individu à faire abandon de tout ce qu'il peut y avoir en lui de particulier et de changeant pour s'élever à la contemplation immobile et impersonnelle.

Hegel s'applique à résorber l'individu dans l'Etat, dans l'Univers, dans l'Idée ; puis il assujettit le devenir universel au rythme inexorable : thèse, antithèse, synthèse, qui scande l'immense vie de l'absolu et domine l'inquiétant éparpillement des apparences.

Spencer nous présente le devenir dans les cadres rassurants du déterminisme et de la finalité qui oriente obscurément l'évolution vers l'harmonie de l'adaptation parfaite.

Bergson, le philosophe de la contingence, de la liberté, du jaillissement imprévisible des formes biologiques, oppose à la détresse du devenir, le pouvoir de l'intuition par laquelle nous rejoindrions au fond de nous, l'élan de la Vie unique. Une durée tendue à l'extrême ne diffère pas de l'éternité. Bergson ne renierait pas Plotin.

Une philosophie de la relation, comme celle de Jules de Gaultier, prend certes nettement parti pour le multiple et le devenir, admet que la conscience et la vie ne sauraient exister hors de la relation sujet-objet, c'est-à-dire hors de la diversité génératrice d'antagonismes et de changement ; on ne saurait concevoir d'existence intemporelle ; l'existence est représentation, et la représentation ne peut être donnée que dans les perspectives illimitées de l'espace et du temps. Et cependant, affirmer que le monde si inquiétant de la multiplicité sans bornes et du changement sans origine et sans fin n'existe qu'à titre de représentation, c'est une manière de le diminuer et d'alléger le poids dont il oppressait notre désir de vie, de sécurité et de puissance. La contemplation esthétique où s'éteint le désir, où s'apaise l'effort contre la douleur, situe momentanément le sujet sur des hauteurs d'où il domine l'univers mouvant.

Enfin, nul ne paraît avoir pris position contre l'un et l'immuable, contre tous les succédanés de l'absolu, avec plus de décision et d'acharnement que ne l'a fait Nietzsche, et c'est pourquoi nous avons consacré à son cas notre second livre. Nous avons essayé d'y mettre en lumière les mouvements d'une pensée et d'une sensibilité qui voudraient ne se leurrer d'aucun espoir illégitime et qui se débattent parfois tragiquement, mais toujours vainement, contre la séduction de l'absolu. Peu d'exemples nous eussent paru susceptibles d'éclairer au même degré la psychologie du divertissement. En Nietzsche, nous avons précisément affaire à la pensée

la plus avertie et à la volonté la plus énergique ; il connaît l'universelle tentation, et, se trouvant en garde, son esprit critique se laisse difficilement circonvenir. Le jeu de l'instinct en des conditions si ingrates, est contraint de se faire exceptionnellement subtil et souple. Il nous a paru instructif d'en suivre les principaux détours, et nous le verrons aboutir aux traditionnelles consolations de l'art, de l'idéalisme moral et des métaphysiques de l'éternel.

Reste une doctrine métaphysique à laquelle on a bien souvent reproché, au cours des siècles, d'être une doctrine désespérante, et de fait, elle ne semble point, au premier abord, susceptible d'apporter une consolation à l'humanité que tourmente le mal de vivre et l'angoisse d'être condamnée à mourir : c'est le monisme matérialiste sous la forme atomistique. Il déshumanise à tel point la substance, il affirme si explicitement le caractère transitoire de la personnalité consciente, qu'on hésite à le considérer comme une expression de ce besoin tenace de vie surabondante et d'éternité dont nous avons noté la présence dans les grandes formes de la vie religieuse et de la pensée métaphysique. Et cependant, il est difficile de n'être pas frappé de ce fait que la plupart des savants l'affectionnent, et que le vulgaire le confond constamment avec le positivisme. N'est-ce point que, débarrassant le monde, des forces occultes, il semble n'affranchir la nature, de toute autorité surnaturelle que pour la livrer plus pleinement à l'humanité ? Sans doute, il nie l'existence d'un absolu hospitalier ; le positiviste aussi la nie ; mais ce qu'il nie pour le présent, rien ne semble immédiatement lui interdire de l'affirmer pour le futur ; le matérialisme en proclamant que l'univers est soumis au déterminisme et n'a pas d'arrière-fond mystérieux, ouvre l'avenir tout grand aux rêves de connaissance intégrale et de toute-puissance humaine. Et même s'il comprend la

vanité de tels espoirs, le matérialiste ne se donne-t-il pas, à sa manière, la satisfaction de l'immuable et de l'absolu ? Les atomes qu'il imagine incréés et indestructibles, persistent sous le défilé des formes éphémères. Le matérialiste essaie de s'affranchir de toute inquiétude en s'identifiant, par la pensée, avec la substance qui ne change point.

Comment comprendre l'enthousiasme d'un Lucrèce pour Epicure, si le matérialisme est nécessairement une doctrine de désespoir, s'il ne présente pas à l'homme quelques moyens de vaincre la souffrance et d'écarter l'obsession de la mort ? Nous avons noté quelques-uns de ces moyens chez Epicure et chez Lucrèce, puisque aussi bien l'on trouve chez eux la plupart des ressources idéologiques dont le matérialisme peut user contre le tourment des passions, les innombrables déceptions du désir, la tristesse de sentir le temps s'écouler, la crainte de la mort. Sous d'autres formes et d'autres noms, ces ressources diffèrent à peine de celles que mettent en œuvre les doctrines qui, de tout temps, semblèrent plus consolantes ; il s'agit toujours, en définitive, d'obtenir de l'individu l'abandon de tout ce qui fait de lui un être actif, conscient, vivant ; on lui enseigne de s'élever, autant que possible, au-dessus du temps et des tourments de la vie, en renonçant aux conditions de la vie ; sous couleur de lui assurer une quiétude vers laquelle est censée tendre obscurément sa nature, on l'acheminerait vers le néant.

Il est vrai que les Epicuriens, soucieux avant tout de repos et d'indépendance, ont négligé l'une des grandes ressources qui demeurent à ceux qui ne peuvent croire en Dieu, renoncent à l'espoir d'atteindre quelque absolu accueillant, et tiennent pour pures chimères les dogmes religieux et les métaphysiques ; ils ont négligé l'attachement profond et autant que possible passionné aux groupes sociaux. C'est dans cette direction que les

positivistes ont le plus volontiers cherché le salut. Mais l'agnosticisme en lui-même n'est pas strictement incompatible avec la sérénité d'âme ni même avec l'espérance. Oh ! tout dépend du caractère et de l'humeur de celui qui l'accueille ! L'idée qu'il existe un inconnaissable est tantôt consolante, tantôt désespérante. Il est naturel que l'on se désole parfois d'être condamné à ignorer peut-être l'essentiel, et de se dire que le monde sur lequel peuvent avoir quelque prise notre esprit et notre volonté n'est qu'un monde d'apparences. Quelles douloureuses surprises peut nous réserver l'inconnu ! Et même si nous n'appréhendons rien, et pouvons être assurés qu'il n'y a pas de communication plus ou moins inquiétante entre le monde que nous connaissons et le monde du mystère, nous pouvons trouver affligeant que l'univers essentiel nous demeure fermé, et que notre désir d'expansion infinie se heurte à d'infranchissables limites. D'autres fois, au contraire, l'on se réjouira de l'assurance que le monde si décevant où nous vivons n'est pas toute la réalité ; les aspirations refoulées et les rêves meurtris trouveront un renouveau de témérité dans la conviction qu'il existe au delà du nôtre, un étrange univers assez indéterminé pour n'exclure explicitement aucune espérance.

La *Critique* de Kant a pu décourager quelques âmes, les a-t-elle jamais définitivement abattues ? L'instinct, même durement mortifié, ne s'abandonne peut-être jamais tout à fait ; il ruse, s'assouplit, transige, découvre jusque dans les réalités les plus navrantes, quelque côté par où l'on puisse en tirer de la joie. Kant nous montre l'homme enfermé parmi les apparences ; s'il dit vrai, la vie dont nous nous attristons n'est guère qu'un songe ; mais alors le réveil viendra, et déjà l'angoisse diminue puisqu'un songe cesse d'être douloureux dès que l'on prend conscience qu'il n'est qu'un songe. Kant, il est vrai, ajoute que le rêve de la vie exprime une réalité

profonde et solide, et se déroule selon les rigueurs d'un déterminisme qui exclut les fantaisies du bon plaisir. Bien que les images qui constituent la nature n'aient point d'existence hors de nos esprits, nous n'en sommes pas réellement les maîtres ; mais il arrive que l'instinct, maîtrisant l'attention, la détourne de ces considérations pourtant essentielles, et dispose l'âme de telle sorte qu'elle éprouve le sentiment de dominer l'univers comme une fantasmagorie qui serait entièrement son œuvre. L'agnosticisme peut tourner assez facilement à l'idéalisme ; on l'a bien vu chez les successeurs de Kant. Il y a, dans tout idéalisme, cette délectation avouée ou secrète de se sentir souverain d'un monde dont on avait commencé par se sentir l'esclave infiniment débile et misérable, ou bien encore la détente morale de ne plus prendre tout à fait au sérieux les mésaventures du désir dans un monde factice et provisoire. Et ces impressions persistent plus ou moins intenses même quand on passe de l'idéalisme subjectif à l'idéalisme objectif : ce n'est point notre pensée individuelle qui crée le monde, c'est la pensée impersonnelle, inconsciente ; la différence n'est certes pas minime, mais il nous semble que la pensée impersonnelle, objective est moins réfractaire à notre pensée personnelle que ne le serait une matière ; la communion nous paraît pouvoir plus ou moins facilement s'établir entre notre pensée et la Pensée, notre raison et l'Idée. Par cette conviction, l'on se donne parfois l'illusion intermittente de participer au gouvernement de l'univers.

Mais le positivisme et l'agnosticisme se sont généralement interdit cette évolution de pensée qui aboutit en fin de compte, à la métaphysique la plus téméraire. C'est plutôt à la vie sociale qu'ils ont demandé l'indispensable réconfort contre les tristesses de l'existence individuelle.

Parfois, pour être délivré des plus redoutables inquié-

tudes, il suffit à l'individu de sentir son intime adhérence à une collectivité incomparablement plus durable que lui-même, et il ne songe même pas à se tourmenter des inévitables imperfections et des limites qui bornent dans l'espace et dans le temps, cette grande existence. L'essentiel est de pouvoir oublier un peu sa propre solitude et sa propre faiblesse, et de sentir passer à travers sa frêle personnalité, les courants d'une vie large et puissante. Il n'éprouve pas un vif besoin de redescendre par la pensée pleine de tendresse, aux profondeurs du passé de la société, et pas davantage de lui attribuer l'auréole d'une signification métaphysique ou d'une mission spirituelle. Beaucoup d'hommes, la plupart sans doute, éprouvent du réconfort à se sentir incorporés dans un groupe social, si modeste et si précaire qu'il soit. Ils recherchent la foule, et l'un des plus grands charmes qu'ils trouvent à un spectacle, c'est de pouvoir le contempler du sein d'une nombreuse assistance ; il leur plaît de se soumettre au rythme des grands mouvements d'ensemble d'une troupe disciplinée, d'être environnés d'une famille puissante, d'avoir une place déterminée dans une vaste corporation, d'être citoyens d'une nation fortement unie. Il y a chez presque tous les hommes, surtout à certaines heures, la nostalgie plus ou moins vive et précise de cette indifférenciation primitive de la conscience sociale où l'individualité mal dégagée ignore le sentiment aigu de sa faiblesse et le tourment de la solitude.

Par delà les raffinements de la civilisation et les lucidités de la critique, les complications du sentiment et de la pensée, l'homme aspire souvent à l'unité perdue ; et pourtant il ne voudrait pas faire abandon de toutes les richesses spirituelles qu'a values à l'humanité la redoutable aventure de l'individualisme. Même dans les grands vertiges d'unanimité, l'homme qui a traversé les crises de libre examen et les exaspérations du désir,

ne réussit plus à s'abstraire complètement des grandes exigences de l'esprit et du cœur pour accepter l'apaisement de n'importe quel narcotique intellectuel. La hantise du temps et des limites dans l'espace éveillent plus ou moins distinctement le besoin de magnifier la vie sociale, soit en lui conférant un caractère sacré, comme il arrivait au temps des religions familiales, tribales ou nationales, soit en voyant dans l'Etat, comme les Hégéliens, le reflet de l'Idée, soit en étendant ses affections à des groupes de plus en plus vastes, jusqu'à l'Humanité totale, en passant souvent par une Eglise considérée comme dépositaire du trésor des grâces divines, soit en aimant dans la société dont on fait partie, les promesses et les moyens d'une civilisation exquise ou des splendeurs de noblesse et d'héroïsme, soit en prolongeant l'histoire jusqu'à la réalisation de l'universelle harmonie, certains ont même dit : jusqu'à la réalisation de Dieu.

Les essais de rédemption par la société se distinguent souvent mal des tentatives de rédemption religieuse ou métaphysique. Epoque, milieu, éducation, hasard des circonstances, tour d'esprit, dispositions de sensibilité, caractère, les formes que prennent les rêves de rédemption sociale expriment tout cela. De là tant de nuances différentes à l'intérieur d'une même catégorie. L'esprit de famille ou l'esprit de corps ou le nationalisme, par exemple, comportent bien des variétés. Signalons simplement que certaines âmes orientent les recherches passionnées de leur imagination et de leur sympathie plutôt vers l'avenir, et d'autres, plutôt vers le passé : tel homme vit plutôt de souvenirs, tel autre, plutôt d'espérances ; tel s'enchanté d'anticipations de victoire et de puissance collective ou d'un rêve de progrès indéfini, tel autre aime à redescendre aux profondeurs du passé, à sentir que son existence individuelle prend appui sur des siècles, à retrouver dans les usages, les symboles, les monuments, les livres, le langage, l'illu-

sion d'une vie prodigieusement concentrée, ou la salutaire protection des disciplines traditionnelles contre les initiatives aventureuses de l'esprit et les redoutables exigences du désir, ou bien encore la satisfaction rassérénante d'un immense besoin de servir, c'est-à-dire, en définitive, d'assurer un sens, une justification suprême à notre humble vie.

Un nationaliste comme Barrès éprouve un réconfort et comme une ivresse à se dire que « nous ne sommes pas les maîtres des pensées qui naissent en nous. Elles sont, ajoute-t-il, des façons de réagir où se traduisent de très anciennes dispositions physiologiques. Selon le milieu où nous sommes plongés, nous élaborons des jugements et des raisonnements. Il n'y a pas d'idées personnelles ; les idées les plus rares, les jugements même les plus abstraits, les sophismes de la métaphysique la plus infatuée, sont des façons de sentir générales et apparaissent nécessairement chez tous les êtres de même organisme assiégés par les mêmes images. Notre raison, cette reine enchaînée, nous oblige à placer nos pas sur les pas de nos prédécesseurs. » ...« C'est peu de dire que les morts pensent et parlent par nous ; toute la suite des descendants ne fait qu'un même être... Celui qui se laisse pénétrer de ces certitudes, abandonne la prétention de sentir mieux, de penser mieux, de vouloir mieux que ses père et mère ; il se dit : je suis eux-mêmes. » — «... C'est tout un vertige délicieux où l'individu se défait pour se ressaisir dans la famille, dans la race, dans la nation, dans les milliers d'années que n'annule pas le tombeau. » *Amori et dolori sacrum*, 276-277-278.

Déterminisme, continuité d'une évolution, c'est presque l'équivalent d'une permanence, et l'on réussit parfois à vivre le sentiment que rien n'est perdu de ce qui fut une fois, l'illusion au moins esquissée qu'ayant retrouvé en soi-même les profondeurs du passé, l'on

est séparé de la mort par toute l'épaisseur des siècles qui se sont écoulés depuis les jours lointains jusqu'à notre présent. « L'individu se défait », et c'est pourquoi le temps paraît s'évanouir, ou plutôt, il semble qu'on ait maîtrisé sa puissance de séparation et de destruction.

Presque toujours, c'est vers l'avenir que l'homme se plaît à transporter son rêve de vie sociale, et très souvent alors, il lui donne la forme de l'humanitarisme égalitaire, soutenu par l'espoir d'une vie délivrée de la douleur par l'abolition de tous les conflits, la paix universelle, le refus de parvenir, la négation de la volonté de puissance. Un nihilisme secret ou avoué provoque parfois l'acharnement contre les particularismes de famille, de province, de classe ou de nation. Un malaise de jalousie s'abrite souvent derrière les revendications de justice. Au terme, il devrait y avoir une harmonie tellement parfaite que l'on y perdrait conscience des limites qui séparent les âmes. Le désir d'égalité serait-il comblé par l'effacement des privilèges sociaux et même des privilèges naturels ? L'homme, dans la cité la plus unie, la plus strictement égalitaire ne trouverait-il jamais aucun motif de se plaindre et n'aurait-il point la faiblesse d'imaginer, bien souvent à tort, qu'il est victime de quelque injuste disgrâce, et que la part du prochain est supérieure à la sienne ? Evidemment, le seul fait de vivre en des lieux et des temps différents est générateur d'inégalités réelles ou apparentes, et jamais les destins de tous ne seront assez étroitement solidaires pour que disparaisse tout vestige d'envie et de compétition. Il est bien entendu que les utopistes même les plus téméraires savent limiter leurs rêves à la conception d'une harmonie relative. Reste à savoir si les réalisations approximatives de l'égalité ne laisseraient pas subsister au cœur de beaucoup d'hommes le ferment révolutionnaire, ce mécontentement de se savoir ou de se croire moins favorisé que d'autres, l'impatience de

toute supériorité, et, en fin de compte, l'horreur de tout ce qui différencie les hommes, car le sentiment de la différence est, à quelque degré, le sentiment d'un obstacle ou d'une hostilité. Peut-être la revendication révolutionnaire ne pourrait-elle définitivement s'apaiser que dans le nivellement suprême du néant.

Le désir d'expansion, quand il a senti la vanité de la lutte pour la conquête et compris qu'il ne peut s'assurer l'exorbitant privilège de commander à tous les hommes, s'assouplit jusqu'au rêve de l'égalité ; et c'est peut-être aussi la manœuvre sournoise des faibles qui n'osent affronter les rudes conditions de la vie et pousseraient jusqu'au néant leur rêve de sécurité. Et même quand on renonce à imaginer, plus ou moins confusément un terme au progrès démocratique, l'on éprouve parfois un sentiment de plénitude quand on réussit à se déprendre de soi-même pour se perdre, fût-ce illusoirement, dans la frémissante rumeur de toute l'humanité en marche, comme une grande marée vivante, vers l'on ne sait quelle fabuleuse libération.

Quoiqu'il en soit, l'égalitarisme représente une des espérances de salut terrestre, une des orientations du besoin de rédemption vers un avenir social plus ou moins utopique. Mais cette rédemption par la société ne prend pas toujours la forme de ces anticipations de démocratie égalitaire. Au lieu de rêver d'une sorte d'unité amorphe obtenue par l'effacement des distinctions sociales et, autant que possible, des particularités naturelles, d'autres ont rêvé d'intégrer l'individu à des organisations fortement hiérarchisées, à des sortes de grands vivants ayant, comme les animaux supérieurs, des fonctions, des organes et même des éléments différenciés. Si nous avons consacré une longue étude à Auguste Comte, c'est en en grande partie parce que nous n'aurions rencontré, chez aucun autre auteur, un besoin aussi ardent, aussi tenace de trouver dans l'amour de la société, l'équi-

valent des mysticismes où l'individu cherche à se délivrer du mal en renonçant à la conscience de soi pour conquérir la conscience de l'absolu. Comte n'a pour ainsi dire négligé aucun des moyens de salut que les divers philosophes ou moralistes ont cru découvrir dans la vie sociale : sentiment du déterminisme qui relie toutes les étapes du devenir, perception de la solidarité de plus en plus étroite qui unit entre eux les individus dans le groupe et les groupes dans l'Humanité, culte du passé, joie d'être gouverné par les morts, réconfort de l'unanimité intellectuelle obtenue par la science et de l'unanimité sentimentale obtenue par l'amour du Grand-Etre, environnement de force bienveillante, espoir de progrès vers le bonheur de l'universelle harmonie, halo de gloire et de grandeur mystique autour de l'Humanité, principe et fin de toute civilisation, c'est-à-dire de toute vie spirituelle.

Mais Comte nous intéressait aussi parce qu'il est particulièrement instructif d'apprendre ce que pourrait être une rédemption positiviste, autrement dit, comment l'instinct s'accommoderait d'une vision du monde assez peu consolante, par quels artifices idéologiques et affectifs, il mènerait à bonne fin la tâche ingrate d'adapter l'homme à une philosophie qui ferme toute échappée sur l'absolu.

* * *

Que l'on trouve dans la plupart des morales et particulièrement dans certaines d'entre elles, des modalités qui répondent à d'autres besoins qu'au besoin de rédemption, la chose est manifeste et nous n'avons garde de le contester. Certes, il est permis de prétendre avec Lucrèce que toutes nos tendances ne sont que variantes sur l'unique thème de la peur de la mort. Mais une telle réduction présente assez peu d'intérêt. Quelles que puis-

sent être les origines lointaines de nos divers désirs, acceptons-les tels quels et admettons qu'ils ne poursuivent pas tous le même but. Notre sensibilité s'est, en bien des cas, adaptée au jardin étroit de l'existence humaine ; elle y a fleuri de mille nuances. Les idées et les sentiments représentent peut-être tous des efforts de la vie pour surmonter quelque difficulté ; mais les difficultés qu'elle rencontre ne se ramènent pas toutes à la hantise de la solitude, du temps et de la mort. Et cependant, parmi la multiplicité plus ou moins cohérente des préceptes et des commandements qui répondent à tant d'aspirations diverses, il est possible de discerner dans toutes les morales, un mouvement plus ou moins secret, plus ou moins nettement dessiné, de libération à l'égard des obsessions douloureuses que comporte à peu près inévitablement la conscience vive de la personnalité.

Evidente pour les morales que l'on pourrait appeler idéalistes, notre affirmation est à peine moins sûre pour les doctrines qui prétendent ne point renier l'individu, et reconnaissent plus ou moins expressément la légitimité de l'égoïsme en adoptant cette proposition liminaire qu'il n'est d'autre bien que le plaisir ni d'autre mal que la souffrance.

Morales de la raison ou morales du sentiment généreux, les morales idéalistes enseignent à l'individu l'abnégation de soi-même en faveur d'un être, d'une collectivité, d'une cause ou d'une perfection rationnelle. Il ne saurait être question d'établir ici l'inventaire même approximatif de ces doctrines ; nous devons nous en tenir aux plus connues, qui sont aussi les plus caractéristiques, et dans lesquelles on peut retrouver l'essentiel de toutes les autres.

Dans l'antiquité, le type de l'idéalisme moral, étroitement uni d'ailleurs, comme la plupart des idéalismes, à une doctrine de l'absolu, c'est l'idéalisme platonicien

Ce n'est pas sans de très profondes raisons que Schopenhauer et Nietzsche ont vu dans Platon, sous les apparences de l'optimisme, un négateur du monde et de la seule vie que nous puissions connaître, la vie dans le multiple et le devenir. Schopenhauer convient que Platon n'a pas complètement rompu avec les traditions morales qui s'efforcent d'introduire la cohérence dans l'âme individuelle et d'aménager la cité en vue d'une existence harmonieuse et d'un bonheur raisonnable ; mais ce n'est là qu'un aspect du platonisme. L'esprit des mystiques doctrines de l'Orient semble y coexister avec le naturalisme hellénique. Platon apparaît, à bien des égards, comme un conciliateur qui voudrait ne sacrifier ni le devenir ni l'être, ni le multiple ni l'un, ni le monde du temps, ni le monde de l'éternité. Mais les concessions faites aux nécessités de l'existence passagère où nous sommes engagés, n'empêchent pas de sentir à travers la doctrine, l'aspiration à sortir de l'univers, à dissiper le mauvais songe de la vie.

Le langage courant évoque, par le terme de platonique, une pureté morale directement opposée aux instincts de violence et de sensualité, un sentimentalisme éthéré, un mépris de la vie brutale, plus élégant peut-être, mais à peine moins profond que celui des ascètes. Ce dégoût du monde, cette mélancolie qui suscite le rêve d'un au-delà merveilleux où l'on n'entre que dépouillé de toute passion et de tout désir charnel, ce renoncement aux fêtes bruyantes de la terre peuvent bien faire penser à la doctrine du pessimiste qui met au-dessus de toutes les valeurs, le désintéressement, le bonheur de la contemplation sans désirs, et qui, dans la passion de conquête et le goût des plaisirs sensuels, ne veut voir que l'affirmation ardente d'un monde radicalement mauvais. Dans les classifications des doctrines morales qu'il tente parfois, Schopenhauer a toujours soin de réserver à Platon une place à part des autres

philosophes de l'antiquité : c'est qu'il voit dans l'éthique platonicienne, la condamnation des plaisirs comme empreints d' « infini », et l'affirmation qu'une seule béatitude est assez pure, assez parfaite pour ne laisser subsister aucun désir dans l'âme qui s'est une fois haussée jusqu'à elle : c'est la béatitude du bien immuable enfin reconquis, après les misères de la vie individuelle qui s'agite parmi la multiplicité changeante.

Il y a incontestablement dans le Platonisme, une mépris de la chair, des vestiges de la doctrine mystique du péché que Pythagore, dit-on, rapporta de ses pérégrinations en Asie. Schopenhauer n'a pas tort d'écrire : « Nombre d'anciens philosophes, tels qu'Orphée, les Pythagoriciens, Platon, déplorent tout autant que l'apôtre saint Paul, l'union de l'âme et du corps, et souhaitent de s'en affranchir. » Peut-être nous sera-t-il permis d'invoquer l'autorité d'un esprit dont l'intuition sait admirablement découvrir sous la multitude des nuances et le fouillis des accidents, l'essence profonde des doctrines : Nietzsche enveloppe dans la même réprobation, les pessimistes déclarés, amateurs de l' « immaculée connaissance », et les « hallucinés de l'arrière-monde », la race des chercheurs d'absolu, d'éternité. Tous ces contempteurs de la chair sont des prédicateurs de la mort ; ils ne peuvent vivre la vie terrestre parce qu'elle est devenir, limitation, combat perpétuel pour la puissance, et parce qu'il est naturel à ceux qui défaillent sous la douleur, aux faibles heurtés à tous les remous, de rêver d'un refuge inébranlable contre l'écoulement universel, l'angoisse du désir, les luttes et les déchirements d'ici-bas. A travers les mythes, les conceptions obscures de Platon sur la nature de l'âme, la création du monde, à travers l'enchevêtrement de ses théories morales, tantôt nettement mystiques, tantôt empreintes d'un utilitarisme rationnel, Nietzsche a discerné, comme Schopenhauer, les tendances les plus profondes, celles

qui s'exprimeront avec une exceptionnelle vigueur chez les Néo-Platoniciens d'Alexandrie. Il ne s'est pas arrêté à l'optimisme apparent de cette philosophie qui place l'univers sous la garde d'une providence : l'Idée est un modèle parfait, une cause finale à l'imitation de laquelle Dieu a façonné la matière ; tout dérive du Bien. Mais ce revêtement de lumière et d'harmonie couvre trop de discordances et de misères : le monde est très loin de la perfection ; l'indéterminé, l'« infini », la matière, est une sorte de mal radical qui pénètre tout sauf le Bien absolu. Schopenhauer parle souvent du mal et ne définit que négativement le bien. Il semble que Platon s'élève d'emblée au principe souverainement parfait ; il ne définit que négativement le mal. Schopenhauer se voit d'abord au sein du mal ; le bien, selon lui, ne s'atteindra que par la négation de cette réalité mauvaise ; mais Schopenhauer et Platon s'accordent à la condamner ; ils ont même dégoût du devenir, de la multiplicité, de la matière ; or, pour Schopenhauer, la matière infinie n'est que l'expression la plus remarquable de ce qu'il y a de vain et de douloureux dans le vouloir fondamental.

La doctrine du philosophe grec s'est assombrie en traversant la sensibilité morose du métaphysicien romantique ; les affirmations radieuses, les hymnes d'enthousiasme à la Beauté divine, ont cédé la place à la négation, aux aspirations d'agonisant vers la paix immuable et l'oubli éternel des angoisses. Le primitif rêve d'un paradis où les festins, les rires et les danses ne finissent point, où, dans les merveilleux palais, parmi des luxes étranges, les élus savourent indéfiniment, sans un instant de dégoût ni de lassitude, les voluptés les plus bassement sensuelles. Parmi les religions annonciatrices d'un au-delà, il n'en est guère qui ne promettent la résurrection de la chair. C'est que la plupart sont des créations d'âges lointains, écloses en des âmes simples, étrangères aux subtilités de l'analyse ; elles ne voient

pas que partout où il y aura de la chair, il y aura du péché, du désir et de la souffrance. Platon ne veut pas être encombré du corps, dans la vie nouvelle ; il ignore encore que là où manque la chair, manquent peut-être aussi l'enthousiasme et la joie, et surtout que pour obtenir l'absolu, il ne faut pas se contenter de dépouiller la chair, mais faire abandon de toute personnalité, cesser d'être une âme consciente.

Platon et Schopenhauer semblent appartenir l'un et l'autre à la race des négateurs du monde tel qu'il nous est donné, du seul monde que nous connaissions. Schopenhauer est un Platon qui purge plus radicalement son absolu de tout ce que l'univers contient d'« infini », de substance corporelle, de ce principe étrange de division, de combat, sans lequel tout retombe à l'unité indistincte. Ce principe, Schopenhauer en trouve la première expression dans la Volonté ; il le découvre partout où il aperçoit du multiple. Quand il a purifié l'absolu de la pluralité, des antagonismes, du vouloir, il ne craint pas de l'appeler de son vrai nom qui est néant.

La morale d'Aristote concède plus que celle de Platon aux nécessités de la vie terrestre et consciente, dans le devenir et l'action, mais elle n'exclut pas, tant s'en faut, l'aspiration à s'affranchir de l'individuel. C'est, dit-on, une morale de la perfection. Aristote, il est vrai, ne reconnaît la perfection sans réserves qu'à l'Acte pur ; mais après la perfection absolue, il y a place pour des perfections relatives ; l'individu ne doit pas rester au-dessous de l'étage assigné à son type. L'on ne peut songer à égaler Dieu ; mais quand une fois l'on a déployé toutes ses virtualités, réalisé pleinement son essence l'on est parfait dans son genre. L'idéal exige que l'on établisse en soi-même une harmonieuse hiérarchie des facultés, que l'on substitue la régularité, les belles proportions à l'incohérence, au tiraillement douloureux des

désirs aveugles. La vie du sage présente l'unité d'une belle œuvre d'art. N'est-ce point là une manière de rechercher le bonheur ? En un sens, peut-être. Mais la morale d'Aristote l'emporte en pureté sur les morales égoïstes en ce qu'elle ne fait pas de la sensibilité mais de la raison, la mesure du bonheur. Prise pour guide, la sensibilité tend à séparer les individus ; la raison tend à les unir. La perfection de l'Idée peut se partager entre les hommes sans se diminuer en rien ; elle est un principe d'unité immanent à tous les sujets particuliers, et que nous devons purifier, en nous, des accidents qui le déforment. Si les hommes devenaient parfaits, c'est-à-dire réalisaient leur entière adéquation au type idéal, ils deviendraient tous identiques à l'essence commune qui confère à leur vie sa raison d'être. Fin des discordes, harmonie, confus succédané de l'unité parfaite. Au-dessus des vertus morales et politiques se placent les vertus intellectuelles qui, assujettissant l'âme à la raison, la préparent à la vie divine, laquelle est pure contemplation ; « le degré du bonheur se mesure par celui de la contemplation. Ceux qui contemplent le plus ont aussi le plus de bonheur, non par accident, mais par l'effet de la contemplation même, car elle a sa valeur en elle-même. » *Ethique à Nichomaque*, X, 8.

Le but suprême, c'est donc bien la contemplation, c'est-à-dire le complet détachement à l'égard de la sensibilité, du désir, de tout ce qui individualise et distingue. La vie sensible, active au sens courant du terme, n'est, en mettant les choses au mieux, qu'une esquisse de la vraie vie, une préparation à la vie divine.

Selon l'opinion commune, le Stoïcisme mériterait encore plus que la morale aristotélicienne, le nom de morale de la perfection. Et cependant les Stoïciens commencent par faire pleinement confiance à la nature ; en principe, ils veulent ne sacrifier aucune de nos tendances ; mais ils constatent qu'à l'épreuve de la vie.

notre activité spontanée se discipline elle-même. Le sage est souvent représenté comme une personnalité riche de désirs, mais dont tous les désirs, si nombreux qu'ils puissent être, ont trouvé le secret de vivre en bonne harmonie, et de se donner à chacun toutes les satisfactions compatibles avec l'intérêt de la société complexe qu'ils forment. Ainsi les moralistes stoïciens condamnent souvent le quiétisme, effet normal de la croyance au déterminisme absolu, disposition d'âme à laquelle échapperait difficilement l'homme qui s'attarderait à voir l'univers sous l'aspect de l'éternité. Ils réprouvent le parfait quiétisme quand ils déclarent que le fond de notre nature est activité, et que le bien consiste à suivre notre nature ; ils le réprouvent encore quand ils préconisent une organisation des tendances, un choix parmi les plaisirs, une discipline de la sensibilité. Ils jugent alors comme si l'individu était réellement « quelqu'un », au lieu de n'être qu'un fragment passif de l'univers. Mais ils ne réussissent pas à se tenir constamment au même point de vue. Du point de vue de l'éternité, il n'y a point d'action : du point de vue du temps, il n'y a point d'indifférence et d'inébranlable sérénité. Les Stoïciens voudraient concilier l'action et la sérénité, le désir et l'impassibilité, l'attachement et le détachement ; et ils ne font guère qu'osciller de l'un à l'autre.

Leur prédilection va néanmoins au point de vue de l'éternel. Dès les prémisses de leur naturalisme, transparaît une défiance à l'égard de l'individualité, une aspiration à dépasser la nature. Autrement, que signifierait le discrédit où ils tiennent le plaisir ? Contre les Épicuriens, ils s'acharnent à démontrer que la nature ne le recherche pas immédiatement, qu'elle veut, avant tout, exercer son activité, déployer ses énergies, sans la moindre préoccupation du plaisir ou de la douleur qui pourront en résulter. Le plaisir n'est qu'un accessoire ;

le désir et la tendance le précèdent et ne s'orientent donc point primitivement vers lui. Une telle considération peut déjà faire concevoir quelque dédain pour le plaisir ; mais les Stoïciens ne s'en tinrent pas là ; ils en vinrent très vite à le condamner comme corrupteur.

Dans cette nature qu'ils prennent, disent-ils, pour guide, ils prétendent discerner quelque tendance plus profonde, plus essentielle que l'amour du plaisir. Bien consultée, la nature leur enseigne le mépris de la jouissance ; qu'est-ce à dire, sinon qu'ils sont prêts à invoquer l'autorité de la nature pour accréditer un idéal d'entier détachement ?

De leur propre mouvement, les tendances multiples et parfois opposées qui nous constituent, se portent vers l'ordre qui représente leur intérêt suprême. Les déchirements intérieurs, l'agitation douloureuse des passions, le gaspillage des énergies, l'épuisement prématuré, tels sont les effets du désordre. A vouloir se satisfaire sans discernement, sans considération de l'avenir, sans égard pour les tendances rivales, chaque tendance court le risque de manquer son propre but ; transiger est pour chacune d'elles une nécessité finalement bien-faisante. Au fond, et bien qu'il ne s'en rende pas toujours compte, l'ensemble de tendances que nous sommes, aspire spontanément à l'ordre. Comment les Stoïciens conçoivent-ils cet ordre ? L'ordre, dirions-nous, est la régularité de l'existence, la convergence des désirs sur un but essentiel, la persévérance dans l'action. Si les Stoïciens s'en tenaient là, ils ne proposeraient point à l'homme un idéal incompatible avec les conditions de la vie ; mais leur besoin de libération ou, si l'on veut, d'absolu les incline secrètement vers l'ascétisme. Cet ordre qui n'est qu'un moyen pour la vie, on va le prendre pour but suprême ; c'est la constance qui va passer pour la valeur incomparable.

La nature nous a portés vers l'ordre, nous l'a recom-

mandé, et tout à coup, nous nous apercevons qu'il est préférable à la nature. La sagesse est essentiellement constance ; mais que serait la constance parfaite, sinon l'immutabilité ? Et comment y atteindre, sinon en se détachant de tout ce qui change ? Aussi longtemps que nous portons nos désirs sur les choses qui passent, nous restons le jouet de l'incertitude et du caprice. N'aimer que l'éternel, telle est la condition de la suprême sagesse. Le point de vue de l'éternité est bien celui vers lequel se portent le plus volontiers les Stoïciens. Or, à ce point de vue, l'action est inutile, impossible, absurde, l'individu n'a plus de désirs, il est sorti de toutes les conditions de la vie, il est pure acceptation de ce qui est, il est la neutralité absolue, il n'est plus rien.

Cet évidemment complet demeure, il est vrai, un pur idéal, et c'est pourquoi, ne l'ayant point expérimenté, les Stoïciens ont pu conserver l'illusion que le réaliser ne serait pas abolir la vie humaine, mais la promouvoir à l'immensité de la vie divine. Parfois cependant, comme s'ils soupçonnaient l'incompatibilité de la vie et d'un tel idéal, ils le déclarent irréalisable ; ils diraient volontiers, comme certains apôtres chrétiens, qu'il n'y a pas un seul juste parmi les hommes ; ils douteraient avec Kant qu'il se soit jamais accompli sur terre, une seule action vraiment morale : toute nature vivante est nécessairement activité, c'est-à-dire tendance à modifier ce qui est ; or la vertu est acceptation de ce qui est ; elle est donc la négation de l'activité, la négation de la nature. Pas de milieu entre la vertu et le vice ; toutes les fautes sont égales ; notre vie naturelle se meut fatalement, disait saint Paul, dans le domaine du péché ; toute existence individuelle est comme une injure à la Divinité. Et pourtant, à un autre point de vue, notre nature n'est point mauvaise puisqu'elle est une partie de l'ensemble divin.

Nous voici, de nouveau, devant l'irréductible anti-

nomie : partie du Tout, l'individualité est bonne ; distincte du Tout, elle est mauvaise. Qu'est-ce à dire, sinon qu'elle est bonne sous l'aspect et dans la mesure où elle n'est pas individualité ? L'individualité c'est le mal, parce qu'elle ne va point sans multiplicité, limitation, changement, désir, effort, incomplétude. Il faudrait pouvoir cesser d'être un individu sans pour cela cesser de vivre et d'avoir conscience. Voici donc reparaître le rêve de l'absolu ; il est la négation de l'activité, de la vie, de ce qu'on nomme la nature, et cependant il semble représenter le vœu secret de la nature ; c'est vers lui, — les Stoïciens le reconnaissent plus ou moins nettement —, que se porte l'ensemble de nos tendances. Il est, dirait-on, l'épanouissement suprême de notre nature, comme si elle aspirait à son propre anéantissement, séduite par la fallacieuse promesse d'une vie surabondante.

L'on retrouverait aisément, chez un Spinoza, les traits essentiels de cette attitude morale. Même naturalisme préliminaire : tout ce qui existe est nécessaire, donc mérite d'exister ; la nature n'est pas l'effet d'une déchéance ; elle n'a pas à se renier au profit d'un monde surnaturel. Sans doute ! Mais au-dessous de tant d'affirmations qui semblent incompatibles avec les doctrines d'abdication individuelle, au-dessous d'une terminologie parfois si étrange et des abstractions d'un intellectualisme qui dissimule l'inspiration profonde, ardente, au-dessous des multiples concessions faites à la sensibilité la plus commune et aux exigences de la vie quotidienne, se meut secrètement l'antique désir de l'absolu, le désir de s'évader du monde multiple et changeant, et d'atteindre à la vie souveraine en franchissant les limites de l'individualité.

Au V^e livre de l'*Éthique*, couronnement de l'œuvre, apparaît l'idéal de la béatitude vers lequel Spinoza s'efforça de nous acheminer le long de la série de ses

théorèmes, et cette béatitude, but suprême de l'homme, est caractérisée comme étant le « repos intérieur de l'âme » et l'amour de Dieu dans l'éternité. Repos intérieur de l'âme, c'est-à-dire libération vis-à-vis du désir qui est le principe de tous nos actes, de toutes nos déceptions et de toutes nos craintes ; amour de Dieu, c'est-à-dire pur amour de l'immuable, amour que le philosophe nomme « intellectuel » parce qu'il a sa source dans un certain genre de connaissance, dans la connaissance qui perçoit les choses sous l'aspect de l'éternité. « De ce genre de connaissance, naît le repos de l'âme le plus grand qui puisse exister, c'est-à-dire la plus grande joie possible, et celle-ci accompagnée de l'idée de soi-même, et conséquemment aussi de l'idée de Dieu comme cause. » *Ethique*, V, xxxii. Ce genre de connaissance produit l'amour intellectuel de Dieu ; « car de ce genre de connaissance naît une joie accompagnée de l'idée de Dieu comme cause, c'est-à-dire l'amour de Dieu... dans la mesure où nous comprenons que Dieu est éternel ». *Ethique*, V, corol. du théorème xxxii.

L'amour intellectuel tient en somme à la joie dont nous pénètre la conviction que nous sommes éternel, nous dont toute la nature est désir d'être, protestation contre le néant. Comprendre que l'on est éternel, et savoir qu'on le doit à la substance infinie, cela ne peut guère aller sans une sorte de reconnaissance, disons d'amour, à son égard ; mais il ne s'agit point là d'un amour comparable à celui que l'on peut éprouver pour une personne, c'est-à-dire pour un être inconstant et passager qui nous inquiète par ses imperfections, les caprices de sa tendresse et l'instabilité de sa vie d'éphémère. Les affections humaines enveloppent toujours l'aiguillon de la souffrance ; l'amour intellectuel de Dieu ne redoute au contraire ni déceptions ni alarmes ; éternellement assuré de la constance et de la perfection de son objet, il est une joie calme et pure. La véritable

béatitude dont l'homme cherche en vain l'ébauche parmi les tourments de la vie aveugle et passionnée, serait en définitive un bonheur sans mélange ni changement, dans l'immobile clarté d'une contemplation de l'éternel.

Mais que peut-il subsister de la joie de se sentir éternel quand il ne vous est plus donné de la savourer par contraste avec les angoisses de la vie temporelle si souvent assombrie par la pensée de la mort et de l'irré-médiable écoulement de toutes choses ? Et comment s'enfermer pour l'éternité dans un amour si pur ? Il n'y a pas identité entre joie éternelle et joie de se sentir éternel. La joie de se sentir éternel est transitoire, intermittente, comme toute joie ; elle ne nous fait pas pénétrer dans l'immuable ; c'est encore au sein de la vie mouvante que nous l'éprouvons ; elle présuppose mille désirs inassouvis qu'une promesse d'éternité vient apaiser pour un instant, mais qui, très vite, se raniment. L'idée d'une joie éternelle est l'idée d'une joie en dehors ou, si l'on veut, au-dessus des conditions de la joie, comme l'amour éternel de l'immuable est un amour au-dessus des conditions de l'amour.

L'idéal spinoziste de la béatitude est l'idéal d'une joie et d'un amour si purs, émanant d'une contemplation si monotone, qu'ils sont aussi incompatibles avec les conditions de l'intelligence qu'avec les conditions de la sensibilité. S'immobiliser dans l'éternité divine, ce serait pour l'âme, renoncer à penser aussi bien qu'à sentir.

La morale de Kant, si voisine à tant d'égards du Stoïcisme, ordonne le respect de la personne, c'est-à-dire de la raison et de la volonté responsable. La perfection, Kant la rêve, comme les Stoïciens, dans le renoncement à toute satisfaction sensible dans le refus d'avoir égard à ce qu'il y a de particulier en nous et d'inconstant, dans le sacrifice de l'*ineffabile individuum*,

de l'unique, à la personne humaine identique en tous. En tout cas, pour atteindre le souverain bien, l'homme doit commencer par tuer son propre égoïsme, par purifier et dégager en lui-même, l'universel enlisé dans l'individuel.

Nous avons, au cours de notre essai, insisté tout spécialement sur la doctrine de Kant parce qu'il n'en est peut-être pas qui mette aussi hardiment en pleine lumière la tendance capitale des morales idéalistes ; elle proclame que l'idéal est le contraire de la nature, autrement dit, que la valeur morale, cette valeur qui l'emporte démesurément sur toutes les autres, n'est pas sur le prolongement de nos aspirations sensibles, et ne sollicite point notre volonté par son attrait, mais s'impose à elle par l'autorité intransigeante d'un prestige incomparable. Dans toutes ces formes de l'idéalisme moral, il s'agit en définitive d'un culte de la raison, faculté de l'impersonnel, de l'universel, et, plus ou moins explicitement, au delà de cette raison, ce devant quoi l'on prosterne l'individualité, c'est l'Idée, l'Un, l'Eternel, c'est le grand rêve de notre intelligence et de notre vie aux prises avec le multiple et le devenir.

L'on postule plus ou moins ouvertement que le réel est de même substance que notre esprit ; ou bien encore, si l'univers est gouverné par la raison, s'il est la raison même, nous sommes, semble-t-il, autorisés à penser que non seulement il ne saurait être irréductiblement antipathique à nos aspirations essentielles, mais qu'il est, lui-même harmonie ou volonté d'harmonie. On a signalé bien des fois, et nous n'y insisterons point, l'étroite relation qui unit l'idéalisme métaphysique et l'idéalisme moral. Elle n'est certes pas indissoluble ; l'on conçoit la possibilité d'un songe chaotique, et notre univers, qu'il soit matière ou idée, ne se présente pas à nous exempt de désordre et d'antagonismes. Que ces apparences défavorables ne soient que le masque d'une

harmonie éternelle, ou les accidents passagers d'une évolution qui doit infailliblement s'achever en harmonie. ce sont postulats de notre sensibilité plutôt que certitudes ou même probabilités rationnelles ; il n'en reste pas moins que l'idéalisme projette presque inévitablement dans sa représentation de l'univers, l'exigence d'unité qui caractérise notre raison aussi bien que notre instinct de vie ou notre volonté de puissance. Mais comme cette unité n'est guère visible et que l'on ne peut cependant se passer d'elle, on est plus ou moins fortement tenté de reléguer le multiple et le devenir au rang des pures apparences. Mais si le monde du multiple, du changeant, de l'individuel, bref de l'action, n'est qu'un monde illusoire, la sagesse ne peut consister qu'à cesser d'en être dupe. Il n'y a rien à réaliser ; l'Etre est éternel ; il n'y a qu'à se défaire des illusions qui nous en séparent. Tel est sans doute le principe dont s'inspire, plus ou moins audacieusement, tout idéalisme moral ; si le bien est identique au vrai, la perfection morale consiste en définitive dans la contemplation de l'Etre et non dans la réalisation d'un idéal qui, sans l'effort acharné de notre volonté libre, demeurerait une simple possibilité. Certes l'idéalisme moral transige avec les nécessités de la vie, et souvent on le lui voit adopter des formes qui ne paraissent pas répondre à ces caractéristiques. Mais quand il se propose la réalisation active d'un idéal et non l'effacement de l'individualité devant l'Etre, de quel idéal s'agit-il en somme, sinon d'un apaisement définitif de tout désir, ou d'une harmonie de justice et de charité entre les hommes ? Si l'on ne postule pas nettement l'existence actuelle, éternelle de l'unité, on postule ou propose sa réalisation au terme de l'histoire. Ce que l'on veut encore et toujours, c'est l'abolition des différences qui séparent et opposent les êtres, c'est la fin de l'agitation et du conflit, c'est-à-dire aussi du changement, et, presque toujours, afin d'obtenir plus faci-

lement l'abdication de l'individu devant l'impersonnel, l'universel, l'éternel, on les revêt du prestige sacré des choses divines qui courbent dans la vénération les intelligences et les volontés.

Sous la forme sentimentale, l'idéalisme témoigne du même élan vers l'unité, et il n'importe qu'il parle d'amour, de charité, de pitié, de sympathie, d'altruisme au lieu de parler de perfection rationnelle. Dans certaines natures, les effusions du sentiment réussissent beaucoup mieux que les efforts de discipline rationnelle ou la sérénité de la contemplation, à réduire, sinon à dissiper entièrement la conscience de la personnalité. L'on peut se demander même, il est vrai, s'il existe en morale, Kant mis à part, une doctrine qui exclue de l'idéal tout élément affectif. Chez Platon, la dialectique intellectuelle n'est-elle pas aussi une dialectique de l'amour ? Chez Aristote, l'aspiration vers Dieu met en mouvement l'âme tout entière, et des panthéismes comme ceux des Stoïciens et de Spinoza ne comportent-ils point des joies de communion universelle ? Il reste qu'un certain idéalisme insiste à peu près exclusivement sur les aspects rationnels de la vie morale, et montre la préoccupation tenace et défiante de refréner les élans même généreux, d'imposer au cœur une modération voisine de la sécheresse. D'autres idéalistes au contraire se sont complu aux déchainements de sensibilité, comme s'il leur restait, plus ou moins consciente, la peur de cette lucidité qui interdit au désir de se reposer dans la joie paisible des modestes paradis où s'abrite la vie selon l'instinct, et peut-être l'appréhension de l'analyse qui dissipe les enthousiasmes salutaires, et des calculs qui se font trop souvent les complices de l'égoïsme.

Aussi nettement que l'idéalisme intellectuel, l'idéalisme sentimental a des prolongements métaphysiques ou religieux. A travers le prochain, la charité chrétienne s'adresse à Dieu, la pitié de Schopenhauer va chercher

la Volonté universelle, l'altruisme de Comte se donne au Grand-Etre. Mais dans tous les cas, l'on sollicite l'individu à la grande évasion. Nous avons, dans notre essai, parlé de la charité selon le Chrétien, et particulièrement selon Pascal, dégagé les grandes caractéristiques de la morale schopenhauerienne, longuement analysé le mysticisme humanitaire de la seconde philosophie de Comte, parce qu'il est impossible de rencontrer, surtout dans nos civilisations occidentales, de plus clairs, de plus significatifs exemplaires de ce que nous pourrions appeler sentimentalisme moral.

Mais si l'effort vers le salut est particulièrement visible dans les formes idéalistes de la vie morale, il n'est pas étranger aux formes les plus raffinées et les plus conscientes de l'individualisme, et nous verrons qu'on peut même en discerner l'ébauche dans certaines attitudes qui semblent cependant traduire l'égoïsme de la façon la plus naïve, la plus intransigeante, la plus éloignée de tout idéalisme rationnel ou sentimental.

Dans l'intervalle, se situe l'utilitarisme. L'exceptionnel acharnement avec lequel les idéalistes l'ont combattue et, pourrait-on dire, stigmatisée, prouverait à lui seul que la doctrine est suspecte d'égoïsme. Et c'est bien ainsi que l'on en jugera si l'on songe qu'elle commence par identifier le bien au plaisir, le mal à la souffrance. Mais c'est là comme un mot d'ordre révolutionnaire que les représentants de l'utilitarisme adoptent beaucoup moins pour élever leur personnalité au-dessus de toute règle et de tout idéal, que par désir de libérer les hommes, de traditions incohérentes et souvent oppressives qui résultent des tâtonnements de l'instinct, du sentiment aveugle ou du dogmatisme autoritaire avec lequel un petit nombre de privilégiés imposèrent trop souvent à autrui, sous couleur de vérité morale, leurs préférences personnelles. D'inspiration incontestablement humanitaire, l'utilitarisme anglais

abrite un idéalisme derrière l'antique formule épicurienne ; quoi d'étonnant, dès lors, si les conséquences qu'il tire de la proposition initiale, dépassent l'égoïsme et sollicitent l'individu vers le renoncement !

Le souci de l'intérêt général prédomine sans aucun doute chez Bentham. Spencer demande à l'individu de se mettre au service de la Vie, et de seconder, dans la mesure de ses forces, l'évolution qui porte irrésistiblement l'Humanité vers une démocratie parfaite où l'altruisme souverain doit, un jour, assurer à tous les délices de l'unanimité. Stuart Mill finit par préconiser le désintéressement total. Constatons que l'utilitarisme tant décrié a pu devenir la conviction profonde de certaines âmes sans détruire en elles les sentiments généreux, mais en y suscitant au contraire l'enthousiasme pour la culture intellectuelle et le progrès humain. C'est que les grands représentants de l'utilitarisme anglais sont, quoi qu'il en aient, d'irréductibles idéalistes ; ils ont assez de ressources morales pour n'avoir pas à redouter les effets parfois stérilisants d'une doctrine qui commence par mettre le bonheur au-dessus de tout. N'ayant rien à craindre pour leur propre moralité, ils en ont conclu, peut-être un peu témérairement, que l'utilitarisme était sans danger. Stuart Mill pourtant, plus pénétrant que Bentham, en a soupçonné le péril qui est d'attenter au prestige des valeurs transcendantes et de rappeler avec trop d'insistance l'individu à la considération de son intérêt personnel. Parti de cette affirmation que tout acte tend nécessairement au plaisir, et qu'un homme éclairé ne peut concevoir de but supérieur au bonheur, Stuart Mill, de mieux en mieux averti des insuffisances de la doctrine, évoluera vers cette conclusion que l'homme peut et doit vivre sans bonheur. S'il persiste à se dire utilitariste, c'est qu'il voit dans le renoncement un moyen, d'ailleurs rigoureusement indispensable, d'atteindre le bonheur,

mais un moyen dont la singulière caractéristique est de ne pouvoir être efficace qu'à la condition de se faire adopter comme but : on n'obtient le bonheur qu'en renonçant sincèrement au bonheur. « Demandez-vous si vous êtes heureux, et vous cessez de l'être. Pour être heureux, il n'est qu'un seul moyen, qui consiste à prendre pour but de la vie, non pas le bonheur, mais une fin étrangère au bonheur. »

N'est-ce pas, en somme, pour sauver leur propre bonheur que les idéalistes attaquent, avec tant de véhémence, la morale du bonheur ? Il semble qu'un pressentiment les avertisse que leur bonheur serait gravement menacé s'ils venaient à perdre leur foi dans les valeurs sacrées et surtout, si le scepticisme moral se répandait parmi les hommes. Un effroyable déchaînement d'appétits provoquant la dissolution de la société, la décadence irrémédiable des énergies intimes nécessaires pour résister à la séduction des plaisirs grossiers, l'affaissement de la volonté, la dégradation vers les tortures du vice ravageant l'âme et le corps, condamnant l'homme au dégoût de l'existence, à la maladie et à la mort prématurée, telles seraient, selon nombre d'idéalistes et surtout les partisans des morales religieuses, les conséquences de l'utilitarisme. Ceux qui, moins soucieux de polémique, dédaignent de pousser tellement au noir le tableau des doctrines adverses, concèdent qu'une société d'égoïstes raisonnables pourrait subsister et même prospérer, mais ils ajoutent qu'une âme quelque peu délicate ne s'y trouverait point à l'aise. Peut-on être vraiment heureux quand on ne se sent point enveloppé dans la chaude atmosphère des affections sincères ? L'égoïste qui sait être juste n'en reste pas moins, vis-à-vis de nous, une personnalité qui exclut la nôtre ; nous-même, si nous ne savons aimer, nous éprouvons parfois cruellement que nous sommes seul, misérablement instable et borné. Un monde de froids égoïstes, toujours

à l'affût de fructueuses occasions, toujours sur leurs gardes, épiant et se défiant, exclurait du bonheur les âmes qui ne savent vivre repliées sur elles-mêmes, dans la sécheresse des calculs d'intérêt et le perpétuel souci de ne point donner plus qu'elles ne reçoivent.

C'est au nom d'un bonheur plus sûr que l'on combat l'utilitarisme, d'un bonheur, en tout cas, plus vibrant, plus intense et plus épanoui, qui réponde mieux à l'affinement d'une sensibilité plus exigeante, et qui puisse amortir les cruels effets d'une intelligence trop lucide. C'est par un secret instinct de bonheur, sans doute, que l'on prend, contre le bonheur, le parti de la grandeur d'âme, de l'amour, de l'héroïsme.

Mais il se trouve que l'enchantement se dissipe et que la mystérieuse source de joie tarit sous nos lèvres, si nous nous mettons à l'aimer non pour elle-même, mais pour l'ivresse qu'elle nous donne. La noblesse, l'amour, l'héroïsme cessent de rien pouvoir pour notre bonheur, dès l'instant où nous leur demandons expressément le bonheur. Car demander le bonheur, c'est songer à soi, c'est redonner conscience au stérilisant égoïsme, et quitter l'illusion exaltante de vivre dans l'âme des multitudes. Peut-être bien qu'un homme pleinement conscient ne peut vouloir autre chose que son propre bonheur. Mais précisément, du seul fait qu'il le désire et le désire consciemment, il est condamné à le manquer. On n'est heureux que dans la demi-conscience de l'instinct ; la grande menace pour le bonheur, c'est l'intelligence qui analyse et révèle à l'individu qu'il ne peut sortir de lui-même, et que toutes les valeurs sacrées auxquelles il demanda la force, la vie, l'éternité, ne peuvent plus rien pour lui quand il n'est plus là pour se prosterner devant elles. C'est en nous que sont notre respect, notre amour, notre adoration ; ils s'éteignent avec nous, et il n'y a rien de sacré pour l'adorateur qui a cessé d'exister. Voilà ce qu'il est indispensable de

ne pas voir et surtout de ne pas sentir. Aimer vraiment, c'est avoir l'illusion d'aimer au-dessus du temps et de la mort, d'aimer au-delà de soi-même, et l'on n'aime plus profondément quand on sent bien qu'on n'aime qu'en soi-même ; l'âme ne parvient plus à s'absorber dans l'objet de sa tendresse quand elle a compris que l'être aimé n'est que le reflet de son amour.

Stuart Mill, mieux que tous les autres utilitaristes, a compris les dangers de la doctrine ; il a fait des tentatives pour les vaincre, et finalement, il a compris qu'il n'y avait pas de bonheur sans l'oubli de soi, et donc point de bonheur dans la pratique trop consciente de l'utilitarisme. Comme Pascal, il proclame, en fin de compte, la nécessité du « divertissement ». Vulgaire ou noble, moral ou social, cosmologique ou divin, le « divertissement » c'est la réalité ou le but en faveur desquels nous nous oublions.

Aucun individualiste, si énergiquement qu'il ait paru écarter les salutaires et consolantes servitudes du sacré, ne s'est tout à fait libéré du besoin de divertissement, fût-ce dans les moments les plus exaspérés, les plus fiers, les plus ivres d'indépendance. Même avant d'éprouver les insuffisances et les lassitudes de l'égoïsme, et de s'abriter dans le culte de sa province et de sa nation, Barrès n'a pas détruit complètement en lui-même les antiques respects, les motifs de vénération et d'enthousiasme. Certes, il ne se livre jamais tout à fait ; il ne perd pas de vue qu'il est le sujet de ses jouissances, le centre de l'univers d'émouvante beauté où butine son dilettantisme. Mais serait-il encore capable des frissons dont il vibre s'il ne lui restait un idéalisme latent, une aptitude à sympathiser avec toutes les formes de la grandeur humaine, à revivre à demi pour son compte les croyances passionnées qui animèrent et ennoblirent les aventures de l'histoire ? N'est-il pas visible d'autre part que le culte du moi, cette recherche obstinée d'expé-

riences affectives, cette analyse acharnée de soi-même, signifie le désir de joies infinies ? Loin de dépouiller les raffinements, les besoins complexes qu'une éducation de luxe et l'hérédité d'une longue culture ont ajoutés à la sensibilité naturelle, fruste et primitive dont l'épicurien a la nostalgie, l'égotiste s'applique à s'enrichir encore de désirs, à se faire une sensibilité plus déliée, plus vibrante, où le moindre frisson éveille des résonances infinies. Son rêve aussi n'est-il pas de prolonger une vie monotone et sûre, terne et apaisée ; il sait que les profondes voluptés se paient avec du risque et de la souffrance. Combien, à l'entendre, ne donnerait-il pas de fades existences communes pour quelques minutes de grande exaltation ! Son rêve serait de condenser en un instant toutes les voluptés qui arrivent aux hommes une par une, diluées dans le devenir sans fin, toutes les joies éparses dans l'univers. Cette minute d'ivresse qui l'égalerait à Dieu, hors du temps, hors du multiple, tel est l'idéal impossible que Barrès semble pressentir et désirer dans sa méditation sur la tour Constance.

Nous avons consacré un long chapitre de notre essai à la rédemption individualiste, et tout spécialement à la façon, dont elle se présente chez Stirner. Car, s'il est vrai, comme nous le prétendons, que le sentiment vif de la personnalité comporte certaines obsessions accablantes dont notre vie s'efforce, par mille subterfuges, de se « divertir », comment comprendre que certaines personnalités lucides aient pu se complaire dans l'individualisme apparemment le plus radical ? Il ne nous sera pas difficile de montrer que les plus fameux individualistes de la littérature ou de la philosophie en sont très vite venus à demander plus ou moins ouvertement asile aux traditionnels refuges. Restera le cas de Stirner, que nous analyserons davantage parce que nul n'a mené avec une ardeur comparable, la lutte contre toutes les formes du sacré. Et nous verrons cependant se

dessiner parfois dans son livre, un mouvement d'évasion vers des rêves de rédemption sociale ou d'immense victoire humaine sur les Dieux. Dans la frénésie même de sa révolte et dans sa joie de détruire, persiste un souvenir ému et comme une habitude des anciennes prosternations. Comment goûter l'étrange volupté du sacrilège, si l'âme a complètement perdu le sens du sacré ? Il faut savoir encore vénérer, si peu que ce soit, pour connaître la joie de surmonter les vénération. Quel besoin éprouverait-on de se débattre contre des fantômes que, non seulement l'on ne prendrait plus au sérieux, mais que l'on cesserait même de percevoir ? Le « divertissement » de Stirner consiste surtout dans la griserie de s'exalter au-dessus des grands rêves divins devant lesquels les hommes, après les avoir objectivés, ont traditionnellement plié les genoux, pour obtenir d'eux quelque chose de la mystérieuse puissance dont on les supposait investis. Ivresse du triomphe illusoire qui semble vous livrer à merci toute cette puissance dont on attendait autrefois le salut comme une grâce !

N'est-ce pas encore une manière d'utiliser le sacré pour défendre la vie contre la hantise de sa faiblesse ?

Restent à signaler deux attitudes morales où l'égoïsme ne prend plus aucun masque, où il écarte complètement, ignore même la ressource du sacré, et où nous le voyons, malgré tout, esquisser l'inévitable démarche pour sortir du domaine du temps et de la mort. Partant de ce principe que le seul bien est le plaisir réellement senti, et considérant que l'on n'est pas sûr du lendemain, le sage d'Aristippe se propose de cueillir heure par heure toutes les voluptés qui se présentent, sans aucun souci de leurs conséquences même les plus prochaines. La vie se morcelle ; l'individu tend à se décomposer en une multitudes d'individualités éphémères et successives dont chacune meurt avec l'instant qu'elle emplit. Chaque désir est souverain dans son existence fugitive,

et n'est tenu de rien sacrifier à la satisfaction des désirs qui naîtront quand il ne sera plus. Cet effort qui semble aboutir au fractionnement indéfini du moi, est une tentative de l'individu pour se réfugier dans l'instant. L'espèce de perfection qu'il recherche, en définitive, consiste dans l'exemption de toute douleur et, par conséquent de tout désir, car le désir est une souffrance dont il faut attendre l'apaisement, d'un avenir incertain. L'idéal, c'est d'être libéré du regret en coupant les ponts derrière soi, et surtout de ne point dépendre de l'avenir, d'être franc de désirs, de craintes comme d'espérances, afin d'échapper au temps et de vivre en repos dans l'éternel. Est-il besoin de dire combien est intenable cette attitude ? L'instant immobile est une chimère ; toute vie est, par nature, tendue vers l'avenir ; toute volupté doit être préparée par des désirs qui prennent leur source dans le passé. Un Cyrénaïsme tempéré peut bien élargir l'instant en laps de temps ; pour être plus étendu, l'instant n'en restera pas moins solidaire du passé, n'en débordera pas moins sur l'avenir. Tout Cyrénaïsme est donc une lutte contre les conditions normales de la vie, une aspiration inavouée vers un idéal de stabilité et de parfaite quiétude.

Une morale comme celle d'Epicure s'intéresse plus ouvertement à l'ensemble de l'existence individuelle. Nous y retrouvons beaucoup plus explicite l'effort vers l'éternelle sérénité. Les Epicuriens proposent à l'individu de se libérer en s'appauvrissant jusqu'au néant. Que toute les souffrances de la vie aient leur source dans le désir, et que toutes les passions torturantes, ces désirs exaspérés jusqu'à la folie, aient leur source dans la crainte de la mort, telle est bien l'opinion d'Epicure ou tout au moins celle de son disciple le plus connu, Lucrèce. Voilà pourquoi leur philosophie, hédoniste dans son principe, s'efforcera de nous enseigner les meilleurs procédés pour nous délivrer du désir et de la

crainte de la mort. Un hédoniste que ne tourmenterait pas le rêve de l'absolu, discernerait, sans doute, que le désir est la condition rigoureusement indispensable du plaisir ; il n'oublierait pas que les voluptés les plus vives coûtent souvent de l'effort et de la souffrance ; il accepterait la diversité infinie des désirs, il ne renierait pas l'œuvre de la civilisation qui, en affinant et compliquant les sensibilités, multiplie les occasions de souffrir, mais rend possibles les voluptés délicates, mille frissons exquis où se mêlent indiscernablement la douleur et la joie ; il accepterait les risques de la vie multiforme pour échapper à la monotonie des jouissances trop communes. Mais Epicure est un sage qu'inquiète la vie ondoyante et insatiable. Ce qu'il désire par-dessus tout, c'est la sécurité, le repos inébranlable, un plaisir qui ne soit plus changeant, un bonheur qui ne dépende plus du temps, un bonheur qui soit au-dessus des conditions du plaisir, de la conscience et de la vie.

Certes Epicure prend d'abord nettement parti pour les sens contre la raison, pour la chair contre l'esprit, pour la nature contre le surnaturel. Mais va-t-il accepter la nature telle qu'elle se présente à nous, la vie incertaine et toujours agitée de désirs, la vie qui implique l'action, c'est-à-dire le temps ? Son besoin de sécurité totale et définitive, ou, sous un autre nom, son besoin d'absolu, ne saurait s'en accommoder longtemps, et nous le voyons s'élever peu à peu de ces prémisses empiristes, sensualistes, vers un idéal de stabilité qui, sous d'autres apparences et une autre dénomination que l'idéal intellectualiste des Platoniciens, est, exactement comme celui-ci, le renoncement au désir, à l'activité inévitablement mouvante, le renoncement à tout ce qui fait de nous un être individuel, cherchant à se maintenir et à s'épanouir sans bornes, parmi la multiplicité hostile ou indifférente des choses.

« Le plaisir n'est jamais un mal en lui-même »,

proclame Epicure ; mais outre qu'il peut être mauvais par ses conséquences, il n'est pas toujours également pur. Il reste mêlé de peine aussi longtemps que persiste le désir, car le désir implique le sentiment d'un manque, il est une gêne, une inquiétude qui voudrait s'apaiser. Le désir n'a qu'un but : s'assouvir et se supprimer par là même ; tous nos actes, tous nos mouvements, sont des désirs en voie de se satisfaire, c'est-à-dire de se supprimer ; l'idéal que poursuit toute notre activité, c'est le repos. Mais si l'on n'éprouve de plaisir que dans la mesure où l'on obtient le repos, n'en faut-il pas conclure que le plaisir est le sentiment d'être en repos, un sentiment de quiétude ? Le plaisir suprême serait alors le repos total, l'absence complète de souffrance, même de la souffrance atténuée qui se mêle au plaisir pendant que se poursuit le mouvement par lequel le désir se dirige vers sa fin ; « le terme de la grandeur des plaisirs est l'exemption de tout ce qui cause de la souffrance ». Le but suprême auquel nous aspirons comme au bonheur parfait, serait donc la disparition définitive de tout désir. Mais il y a deux manières de se délivrer d'un désir : l'assouvissement ou la négation ascétique. Le suicide pourrait apparaître à l'Epicurien comme une solution infaillible, si, malgré son rêve d'absolue quiétude, il ne conservait le goût de la vie. Avant de décider à quel procédé recourir pour se défaire d'un désir, l'on se demandera s'il est ou non nécessaire de lui donner satisfaction pour maintenir la vie. De là cette célèbre classification des désirs que nul commentateur d'Epicure n'omet de citer : « Parmi les désirs, les uns sont naturels et nécessaires, les autres naturels et non nécessaires, les autres enfin ne sont ni naturels ni nécessaires, mais naissent d'après une vaine opinion. Sont naturels et nécessaires ceux qui tendent à l'apaisement d'une douleur, comme la boisson dans la soif, naturels et non nécessaires, ceux qui varient seulement la volupté, mais n'apaisent point une douleur, comme

les mets délicats, enfin, ni naturels ni nécessaires, ceux qui, par exemple, ont pour objet des statues ou des couronnés. » Diogène Laërce, X, 149.

Puisque l'on veut continuer à vivre, il faut bien consentir quelques satisfactions aux désirs naturels et nécessaires ; mais il est sage de pousser aussi loin que possible la simplification ; moins notre sensibilité aura d'exigences, moins nous serons exposé à ne pouvoir les satisfaire : « Avec du pain d'orge et de l'eau, le sage rivalise de félicité avec Zeus. » L'idéal serait de n'avoir même plus besoin de manger et de boire, mais de rester perpétuellement en état de satiété ; il est certes bon de manger, mais il est meilleur d'avoir mangé : « Dès qu'une fois sont nées en nous la santé du corps et l'ataraxie de l'âme, aussitôt s'apaise tout orage de l'âme, car l'être n'a plus à marcher comme à la poursuite de ce qui lui manque, il n'a plus à rechercher rien autre chose par quoi soit rempli le bien de l'âme et du corps. » Diogène Laërce, X, 128.

Ainsi la morale épicurienne préconise un idéal de béatitude au-dessus du désir, de l'action et du temps. Simplification, dirions-nous, plutôt que purification, car il ne subsiste chez Epicure aucune trace de mysticisme. Ce n'est plus au nom de quelque prestigieuse valeur plus ou moins nuancée de surnaturel que l'on engage l'homme à combattre le désir et à tempérer jusqu'à les faire disparaître, les exigences de l'égoïsme. Il ne s'agit point pour l'individu de s'effacer devant quelque forme du sacré et de trouver une illusion de salut dans la fusion avec une étrange réalité où surabonde une vie mystérieuse. Epicure a pris délibérément parti pour l'individu contre le sacré, bien plus, il ne croit aucunement au sacré, et comme il n'y a plus en lui la moindre nuance de respect pour des valeurs transcendantes à l'individu, il n'a même plus la ressource de se griser, comme le fera Stirner, d'une exaltation

de révolte et de victoire sur les idéalismes traditionnels. Il ne s'agit point en se simplifiant de se rendre plus pur d'égoïsme, et par là-même digne du divin ou de quelque succédané du divin, il s'agit de s'évader dans une joie calme et intemporelle. A la limite, la conscience de la personnalité disparaîtrait ; mais Epicure semble plus près de convenir qu'après cette disparition, il n'y a plus de vie : les croyants et les idéalistes pensent, plus ou moins explicitement qu'après la fin de la vie personnelle, il y a la vie divine.

*
* *

La vie esthétique ne se différencie pas toujours nettement des autres formes de la vie spirituelle, et nous avons ici une nouvelle occasion de dénoncer l'arbitraire, le factice, le provisoire des classifications psychologiques. Ce n'est pas sans raison que Platon identifiait le Vrai, le Beau et le Bien, ou, si l'on veut, les dérivait de la même source, ou les considérait comme les trois aspects essentiels de l'Absolu. Pour notre part, nous dirions plus volontiers que la vie esthétique, aussi bien que la vie religieuse, philosophique ou morale, tend vers l'absolu, c'est-à-dire vers un idéal d'existence prodigieuse au delà des conditions de la conscience et de la vie. Au terme de leur développement, ces différentes formes de vie spirituelle se confondraient dans la réalisation du même rêve confus ; à l'origine, elles sont confondues dans l'instinct de conservation et d'expansion, dans le besoin qu'éprouve l'être conscient, intelligent, de se défendre contre le temps et la multitude inquiétante des êtres.

A l'origine, philosophie, morale, art, ne se distinguent pas de la religion ; l'art est d'abord un ensemble de rites, de pratiques utilitaires, environnées des brumeuses croyances et des prestiges de la magie ; les images qu'il

dessine ou sculpte, les ornements dont il revêt les prêtres, les chefs et les sanctuaires, les formules qu'il rythme, les chants qu'il compose, et les danses qu'il règle, signifient d'abord la nécessité d'agir sur les êtres utiles ou dangereux, sur les puissances mystérieuses de qui dépendent la perpétuité de l'espèce, la permanence et la force du groupe, la vie et la mort de l'individu. L'art ne se différenciera, ne deviendra véritablement de l'art qu'au fur et à mesure qu'il s'affranchira de la préoccupation de l'utile. Et certes il y aurait beaucoup à dire sur la définition de l'utile. L'art n'a jamais cessé de remplir une fonction importante dans l'existence humaine ; si l'on peut, à partir d'une époque d'ailleurs toujours mal définie et variable d'une société à l'autre, considérer l'art comme libéré du souci des intérêts matériels, il reste que, sous toutes ses formes, il est un ensemble de moyens pour enrichir la vie spirituelle et pour défendre la vie tout court, en multipliant les sources de joie, de confiance, de force, en surmontant parfois les pires motifs de douleur et de désespoir.

Mais n'est-ce point là aussi le rôle essentiel de la religion et de la philosophie ? Où peut donc être la différence par laquelle caractériser l'activité esthétique ? Aux yeux de certains, cette différence n'a rien de fondamental. Pour ne citer qu'un cas sur lequel nous avons particulièrement insisté dans notre livre, Schopenhauer estime que l'art et la philosophie ont le même objet et le même but : leur objet, c'est l'Idée ou, plus profondément, la Volonté universelle ; ils visent l'un et l'autre à l'exprimer pour la rendre plus accessible au grand nombre, mais leurs moyens d'expression diffèrent : le philosophe traduit la réalité profonde en langage abstrait, conceptuel, l'artiste procède par images ou combinaisons de sons ; le langage de l'art est plus concret, plus proche des données sensibles que le langage du philosophe ; à cela près, la fonction de l'art et celle de la

philosophie sont identiques ; à l'un et à l'autre il convient d'apporter le même sérieux, dans l'un et dans l'autre est engagé notre intérêt le plus profond, le plus vital ; l'un et l'autre se posent, sous la forme la plus poignante, le problème de notre destinée. Il est, certes, permis de ne pas adhérer aux métaphysiques de l'art, mais il faut bien reconnaître qu'il est souvent considéré par le contemplateur aussi bien que par le créateur, avec la même gravité, le même respect qu'une doctrine où se révéleraient les vérités qui importent le plus à notre vie. Sans parler des grandes émotions esthétiques où l'on éprouve la joie tremblante d'accéder au cœur divin des choses, certains frissons fugitifs semblent parfois dissiper au regard de l'âme, les apparences trop familières, et nous ouvrir comme un éclair, les immensités insoupçonnées d'une existence inexprimable. Certaines âmes desséchées par la critique, et navrées de leur sécheresse qui les asservit à ne pouvoir connaître que les platitudes et les fadeurs de la vie vulgaire et superficielle, retrouvent quelque renouveau et parfois comme un appel aux grandeurs héroïques et aux enivrants espoirs de la foi religieuse, dans la brève incantation d'une image, d'un vers ou d'un motif musical. Une musique même médiocre peut solenniser le soir, situer au delà du temps une humble scène fugitive, et lui conférer l'on ne sait quelle éternelle signification, comme si l'on devinait à travers elle les ondulations d'une vie sans rivages.

L'une de nos grandes déceptions est de sentir parfois, à tort ou à raison, que la beauté n'a pas d'existence hors des âmes, que nous tirons de nous-même toute la substance de nos joies, et que l'enchantement esthétique ne nous met pas en communication avec un univers de choses adorables. Déception, car nous ne savons attribuer de prestige à ce qui vient de nous, car nous avons besoin de trouver hors de nous de quoi remédier à nos insuffisances, apaiser notre soif de merveilles, et nous

combler d'un bonheur inconnu. Nous voulons donc croire et nous parvenons souvent à croire que l'activité ou la contemplation esthétique rejoignent le réel, peut-être même ce qu'il y a de plus riche et de plus profond dans le réel ; et quand nous ne prétendons pas arriver jusqu'à des essences métaphysiques ou aborder au monde surnaturel, il nous semble qu'en adoptant l'attitude mentale qui convient à l'amateur d'art ou à l'artiste, nous dépouillons les habitudes et les schèmes décolorés de la connaissance utilitaire, et revoyons les choses elles-mêmes avec la fraîcheur des yeux d'enfant. Une connaissance plus naïve, plus directe et plus vraie, telle serait l'intuition esthétique. Et chez le véritable artiste, la création ne ferait que prolonger le mouvement mystérieux de la vie qui façonne les organismes, invente les formes et les fonctions, les instincts, les sentiments et jusqu'aux pensées nécessaires à la bonne adaptation. La création artistique réduirait donc au minimum, ou peut-être même supprimerait l'intervalle entre sujet et objet de la connaissance ; l'artiste inspiré, le génie aurait l'intuition la plus concrète, cette intuition où l'on s'identifie avec la spontanéité créatrice de la vie. L'acte créateur de l'artiste et la sympathie vive, profondément intime du contemplateur saisi par la beauté de l'œuvre, semblent parfois la prise de contact avec une réalité aussi puissamment objective que n'importe quelle substance matérielle ; et il arrive aussi que les révélations de beauté s'imposent brusquement, comme du dehors et d'en haut, à l'âme surprise et passive, un peu, ou peut-être même tout à fait, à la manière des expériences mystiques.

Pourtant, il est rare que nous confondions l'art avec la religion, la morale ou la philosophie. Nous trouvons je ne sais quel relent de sacrilège en certaines ferveurs qui situent l'art au-dessus de tout, et vouent à la beauté un culte comparable à celui que l'élite des fidèles réserve à Dieu. Oublions-nous jamais complè-

tement la parenté entre l'art et l'artifice ? Ne subsiste-t-il pas toujours en nous, à l'arrière-plan de la conscience, au moment même de la contemplation la plus attentive et la plus enthousiaste, l'idée qu'il ne s'agit pas d'une chose tout à fait sérieuse, mais d'un jeu plus ou moins captivant qui n'engage pas à fond notre destinée ? Pour essayer de saisir la différence entre l'attitude religieuse et l'attitude esthétique, imaginons nous lisant les *Pensées* de Pascal en croyant plus ou moins inquiet, puis en amateur de littérature. Dans le premier cas, c'est toute l'âme qui est ébranlée et qui se passionne. Avec toute la sincérité d'un être sur qui pèsent les plus lourds dangers, et qui veut, coûte que coûte, rompre l'étau de la plus cruelle angoisse, l'on se débat et l'on implore ; l'âme paraît obsédée, rétrécie ; rien au fond d'elle qui se réserve ; il s'agit d'un âpre combat ; toute l'activité spirituelle est tendue vers la délivrance, une délivrance dont nous avons la conviction qu'elle ne peut être obtenue par un agencement ingénieux de fictions, mais par la rencontre d'une vérité objective, inébranlable, absolue. A la lecture, nous revivons pour notre compte la démarche d'une âme entièrement prise par le souci le plus poignant, et qui n'a plus le loisir ni le surcroît de forces nécessaires pour les fugues légères et enchantées de l'imagination.

Mais très souvent, le plus souvent sans doute, non seulement les sceptiques, mais encore les croyants, lisent les *Pensées* en amateurs de littérature. Dès lors les dispositions mentales de l'auteur ne font presque toujours que s'esquisser médiocrement en eux ; un raccourci dense et dur secoue l'attention au passage, et réveille le sentiment ; la grave musique d'une période prépare l'âme à des profondeurs et à des solennités de tristesse et de joie ; mais souvent l'on en reste à la brève préparation, et les mots défilent sans dégager leur excès de pathétique. Résignation de l'accoutumance à l'incrédulité,

lassitude des monotonies qui émousse la pointe douloureuse des motifs les plus désespérés, ou bien encore, foi consolidée, certitude trop facile et trop familière du croyant sans fièvre et sans curiosité, quelle que soit la cause, il faut constater que l'aptitude aux grands frissons religieux ou simplement esthétiques, est presque toujours amortie dans la plupart des hommes. Presque jamais, l'on ne réussit à revivre dans toute sa plénitude, l'émotion, l'effort intérieur, le mouvement passionné de toute l'âme.

Quand on reste attentif et vibrant, et que l'on se prête à la suggestion des rythmes, des harmonies verbales et des pensées, les ébauches légères s'accusent en dessins plus riches, plus ombrés et plus vivants, et l'on se sent parfois au seuil de l'entière sincérité. Mais quelque chose au fond de nous résiste et réfrène notre vertige ; l'on dirait qu'en nous, établi sur un point de sécurité, un spectateur conserve son calme et regarde se développer en ondes successives, les mots, les images, les sentiments et idées. Il peut arriver, par instants, que le spectateur disparaisse, comme si la sollicitation du vertige commencé nous entraînait au désir d'aller plus loin et d'expérimenter jusqu'au fond l'état d'âme de l'auteur ; mais il nous reste l'obscur pouvoir de nous ressaisir, et l'abandon est trop provisoire pour être complet. L'œuvre, quelle que soit notre application à nous l'assimiler, nous reste une chose extérieure, et le drame de conscience de l'auteur, si sincère qu'il soit et quels que soient les échos qu'il trouve dans notre humanité, nous demeure un spectacle auquel on ne peut manquer de s'émouvoir, mais qui ne s'empare point de vous au point d'abolir tout à fait les secrètes pruden-ces d'un instinct qui appréhende le risque de trop vivement souffrir. Ainsi l'âme conserve plus de liberté ; ce que son sentiment et sa pensée perdent, si l'on peut dire, en densité, ils le regagnent en ampleur ; mille

résonances s'éveillent ; c'est une fête de vie multipliée où les idées accourent allégées et vous apportent en peu d'instants l'effleurement de mille motifs.

Un sentiment, parfois d'ailleurs très atténué mais nécessaire, d'indépendance, de désintéressement à l'égard de la réalité psychologique ou matérielle que l'on contemple, l'arrière-pensée qu'il ne s'agit point d'une chose sacrée comme la foi, pressante et vitale comme la vérité, ou obligatoire comme le bien, mais d'une libre contemplation ou d'une création plus ou moins arbitraire, et au fond, d'un jeu dont nous pourrions nous dispenser, telles sont donc les conditions essentielles qui semblent suffire à caractériser l'attitude esthétique, toutes les fois qu'elle est réellement différente des attitudes religieuse, philosophique ou morale.

Le principe de l'art est peut-être dans l'aptitude qu'ont les images à provoquer, bien que généralement avec une intensité moindre, les mêmes sentiments que la réalité. Le plus souvent, nous nous servons des images pour des fins pratiques : le souvenir éclaire le présent et permet de construire des anticipations qui nous adaptent plus ou moins bien à l'avenir ; nous tirons donc parti des images pour l'action présente ou future. Ce n'est point là leur usage esthétique. L'art commence dès que nous cherchons à jouir des images en elles-mêmes, sans nous intéresser à leur valeur pratique. Encore une fois, la délimitation rigoureuse n'est guère possible entre l'esthétique et le pratique ; sur les confins, il faut se contenter d'intuitions approximatives, et toute affirmation appelle des retouches et des réserves ; il est visible cependant qu'au lieu d'utiliser nos souvenirs pour préparer notre conduite, nous pouvons les évoquer pour le plaisir de revivre, atténuées, les douleurs et les joies défuntés. Nous aimons à nous raconter notre passé comme une aventure qui, sans doute, nous tient à cœur, mais ne saurait nous étreindre avec la même

font, parfois insupportable, qu'une éventuelle perspective du passé n'est point tellement redoutable puisqu'on nous l'avons trahie et les belles heures qu'il nous donne nous paraissent d'autant plus lumineuses qu'elles sont devenues plus lointaines ; les détails fastidieux, très monotones, tombent d'eux-mêmes à l'oubli, ou c'est parfois l'instinct qui les efface pour épurer nos lamelles lumineuses. Par jeu nous nous joignons au parti du désespoir qui pour mépriser le frivole se consume, le sentant avec sa futilité, dans des rêves, parce que nous trouvons l'attrait d'une victoire dans la consommation de leur fragilité, et peut-être nous plaît parfois de les voir ainsi éteints sur le temps qui leur donne l'immortalité des mythes. Mais il arrive aussi que nous prenons plaisir à cette souffrance qui n'est point pour nous fondamentalement sûre pour nous servir comme les tempêtes et suscite dans toute l'âme comme un palillement de souffrance.

Nous jouons dans le présent, avec nos images, tantôt quand nous sommes enfants jusqu'à ne plus voir dans les tentatives vaines que des vaines, des prétextes, des obstacles, des suggestions que nous rejetons dans la totale perspective ou le désordre fait scintiller la lueur de ses défauts ; et le joueur se hâte d'effacer la fin, quelle que des sentiments de honte. A mesure que l'on s'élève, l'indifférence qui nous rebute, nous entraîne jusqu'à certaines possibilités qui répandent sur les plus nobles des personnes, dans chaque complexe de sentiments, d'idées et parfois d'attitudes. D'autres fois, nous recherchons plus ou moins profondément les aspects vides de nous, et si nous allons même jusqu'à des mécanismes, d'instincts ou cherchons un semblant de recherche et d'apaisement, les attitudes cherchées de nous rassurent, et l'on se dit que la réalité est vide. Se demandant à quelque degré, la possession de plusieurs fois, on s'élève dans un monde vulgaire ou douloureux dans

rêvées ; mais la diversion est ici particulièrement efficace ; écrire ses souvenirs et ses rêves, c'est leur conférer quelque objectivité, les dégager de cette impression parfois si pénible d'insuffisance et de duperie qui nous rejette vaincus vers cette réalité d'où nous voulions fuir dans une réalité meilleure, et c'est aussi parce que l'écrit fixe, retient, sauve du temps, ces parts fugitives de nous-même qu'il nous était cruel de voir se dissiper pour toujours. Il ne les fixe pas seulement pour nous ; il les fixe pour d'autres, et il nous semble que par ce moyen, nous pourrions survivre d'une vie multipliée dans l'âme des lecteurs. Et enfin, détachée de nous dans une œuvre, notre existence, désormais, se laisse contempler par nous comme une chose étrangère, et ne saurait nous affecter au même degré qu'au moment où nous la vivons ; elle est à la fois nous-même et différente de nous-même, et cette sorte d'équivoque favorise le mouvement de sympathie ou, si l'on veut, de généralisation affective par lequel nous passons de notre cas personnel au sort commun des hommes. Voir et sentir sa propre vie comme un exemplaire de vie humaine, c'est en apaiser la détresse par le sentiment de l'inévitable et de l'universelle communion dans le même destin, c'est avoir, parfois, la brève illusion que l'on sent dans ses propres joies, frémir toutes les joies de l'humanité, l'illusion que des profondeurs pleines de vie s'ouvrent derrière nos instants, et que notre humble personnalité s'élargit sans limites. Ce passage du personnel à l'universel est remarquable dans l'œuvre lyrique. Ici prédomine le sentiment : un pêle-mêle d'images accordées par la nuance affective, mais sans cohérence logique, sans contours précis qui dessinent et particularisent une aventure, apportent leurs sucs d'émotion au trouble enivrant que l'on veut produire. Qu'importent les détails de l'événement et l'identité de l'être qu'il a fait vibrer ? Le poète lyrique exprime, certes, une expérience vécue,

mais il l'exprime dépouillée de tout ce qui la réduirait aux proportions d'une pauvre petite chose individuelle, et c'est pourquoi son chant éveille de si longs échos.

Mais enfin, malgré tout, même dans la grande inspiration lyrique, le moi ne s'oublie pas tout à fait ; il s'applique surtout à oublier ses insuffisances les plus flagrantes. L'effort pour s'oublier est naturellement plus manifeste lorsqu'au lieu de nous complaire à l'évocation de nos souvenirs, ou de nous mettre en scène personnellement en des aventures fictives, nous écoutons ou lisons l'histoire d'autres personnalités réelles ou imaginaires. Ici encore, nous nous livrons au jeu plus ou moins émouvant et passionné des images. Nous nous plaisons à la diversité des épisodes, des sentiments, des caractères, des décors, des paysages, comme si, dans ce foisonnement, nous trouvions de quoi enrichir notre vie ou tout au moins oublier sa pauvreté. Même sans grande idéalisation, une vie étrangère nous séduit parce qu'elle nous délivre, un moment, de la nôtre. Le goût des récits se réduit souvent au goût du changement. Ah ! n'être plus soi, vivre autrement, et surtout ailleurs ! Eternel motif de l'évasion qui hante les jours d'ennui, et surtout quand nous traversons quelque douloureuse épreuve ! Hantise du paradis des sources limpides quand la soif nous brûle, dans la fièvre, mirage du frais bonheur de la solitude champêtre quand le harcèlement des villes exaspère les nerfs, rêve de bergeries naïves qui surgit parmi les luxes et les intrigues et la sécheresse des orgueils, rêve des secousses et des horreurs guerrières, qui s'éveille au sein des sécurités monotones, rêve des somptuosités de la fortune, au sein de la médiocrité, le désir d'évasion vers les promesses d'une vie qui contraste avec la nôtre, nous entraîne parfois jusqu'au rêve d'une vie plus simple que la vie humaine, d'une vie délivrée de cet excès d'intelligence qui se retourne contre la vie

en multipliant ses exigences et en nous apprenant que nul n'échappe à la mort. Nous essayons de nous oublier dans la contemplation de l'animal, de la plante et même des éléments inertes du paysage ; mais une telle évasion ne nous est d'abord possible que si nous humanisons quelque peu les animaux, les plantes et la nature ; le récit du fabuliste ne nous ouvrirait point cet enchantement de fraîcheur, de spontanéité, de jeunesse immortelle, s'il ne prêtait aux êtres et aux choses, un peu de notre âme. Cette assimilation de l'homme et de la nature va plus ou moins loin et s'accomplit tantôt surtout en humanisant la nature, tantôt surtout en dépouillant l'humanité de ses attributs. Tantôt, il semble que l'on se dissolve dans la vaste sérénité des choses, tantôt, que l'on perçoive dans l'univers, tous les tourments et toutes les aspirations des âmes. Mais dans l'un et l'autre cas, l'on tente d'échapper aux limites de sa vie mesquine vers les mystérieuses ressources d'une existence différente. Ce que nous recherchons en autrui ou dans la nature, c'est dont souvent l'inconnu, l'imprévu, ce qui contraste avec nos dispositions personnelles et notre existence familière, alors que d'autres fois, nous recherchons ce qui s'en rapproche et, par là même, sollicite notre sympathie, promet quelque satisfaction à notre désir d'identité ou de communion universelle.

Mais, la plupart du temps, l'homme, tout en s'intéressant au spectacle ou au récit d'une existence étrangère, ne perd pas complètement de vue sa propre personnalité ; c'est au moyen de sa propre expérience qu'il reconstitue, interprète, anime les images que lui présente l'art ou la réalité. A chaque instant, d'ailleurs, il fait retour sur lui-même pour poétiser ses propres aventures à la suggestion d'aventures analogues, surtout si elles sont environnées des prestiges de l'art, de la puissance sociale ou des élégances aristocratiques ; beaucoup de

gens ne cherchent dans les œuvres de l'art que moyens pour jouir plus profondément de leur propre passé ou des fantaisies par quoi rêvent de s'assouvir leurs secrètes tendances. Une stimulation joyeuse du corps et de l'âme nous vient de tout ce qui dans la nature ou dans l'art évoque directement ou par l'intermédiaire de multiples associations oubliées, l'énergie souple et dansante, l'abondance, la grâce et les caresses. Au-dessus du besoin, l'art élève des épanouissements dorés d'allégresse, et répand la profusion des belles apparences butinées parmi le fatras des choses vulgaires ; ses touches brèves suggèrent mille sensations dont peut s'enivrer délicieusement la vie ; ses palais concentrent dans la complexité des luxes, les charmes épars de la nature et de l'humanité ; ses statues et ses tableaux condensent de longues histoires d'héroïsme ou de volupté, et les gestes stylisés, de ceux qui vivent selon la beauté, résument des siècles de discipline qui ont émondé, façonné, ennobli les âmes jusqu'à des floraisons de délicatesse et de fierté dont la fragilité suprêmement exquise inspire le dédain de la mort. L'art nous revêt des parures de corps et d'âme qui, sans nous faire perdre conscience de nous-même, dissimulent dans un enveloppement de suavités, une grande part de nos misères.

Ainsi, la vie délivrée s'exalte et s'harmonise et semble se répandre en une fécondité joyeuse à laquelle répondrait l'universelle bienveillance de la nature et de l'humanité. Mais il n'y a rien là de spécifiquement esthétique. Toutes les grandes euphories rayonnent ainsi une prodigalité de confiance et de fantaisies généreuses. Mais enfin l'on peut accorder à Guyau que le plaisir de la beauté comporte des sentiments d'aisance, d'harmonie, de générosité. Sans que l'on puisse dire précisément qu'elle s'oublie, la personnalité de l'artiste ou de l'amateur d'art trouve souvent dans les images, en dehors

de toute préoccupation utilitaire, les éléments d'une griserie subtile où se dissipent les mélancolies de la faiblesse et de la solitude. Il peut même sembler que la personnalité, au lieu de s'abandonner, s'affirme et se déploie sans limites. Nous retrouvons ici, sous des formes variables, les deux grandes directions signalées ailleurs : il semble que l'on cherche le salut tantôt dans l'expansion du moi, tantôt dans sa négation ; d'un côté, la plénitude, et de l'autre, le vide. Cette plénitude, il est vrai, nous pouvons imaginer plus ou moins nettement qu'elle s'obtiendrait par l'exaltation infinie de notre puissance personnelle s'imposant au reste des êtres, et il se peut que, dans certains cas, le sentiment de notre force intérieure nous fasse vivre quelques instants un délire de grandeur souveraine, mais, plus fréquemment peut-être, nous demandons le bonheur de la plénitude à des rêves d'universelle sympathie où le moi donnerait, sans doute, beaucoup de lui-même, mais recevrait en échange un immense afflux de tendresse. Une fois engagé dans ce deuxième chemin, l'on glisse plus ou moins vite vers le renoncement, mais, à travers le renoncement, l'on persiste à rechercher la plénitude. Parfois au contraire, il semble que, sans le moindre espoir d'une vie surabondante, l'on s'acharne à simplifier ou, si l'on veut, à purifier le moi, à l'évider jusqu'au néant. Affaire d'humeur et de tempérament, sans doute : quelques-uns sont d'un optimisme à toute épreuve, et pressentent et recherchent partout le bouillonnement passionné de la vie ; d'autres aspirent par-dessus tout au repos, et ne conçoivent le bonheur que dans le calme, l'apaisement voisin de la complète indifférence. Les premiers veulent que le moi s'enrichisse à l'infini, et certains d'entre eux d'ailleurs, estiment que pour obtenir l'absolue richesse, il faut commencer par consentir à l'absolue pauvreté ; les seconds engagent au contraire le moi vers l'appauvrissement inconditionnel et définitif. Peut-être sont-ils

plus lucides que les premiers, et comprennent-ils que le but est la totale inconscience du néant, alors que les autres s'y dirigent sans bien voir et sans bien comprendre, et poursuivent le néant à travers le leurre d'un rêve de vie démesurée, ou, si l'on veut, à travers l'étape radieuse et grisante d'une vie magnifiquement exaltée, mais encore pleine de désirs et par conséquent insuffisante.

Quand nous cherchons, dans le spectacle des hommes ou de la nature, des suggestions de force, de grâce, de vie insouciance, fraîche ou passionnée, nous sympathisons plus ou moins intimement avec l'objet de notre intuition. D'une sympathie légère, où le moi se laisse modeler superficiellement sans perdre conscience de lui-même, jusqu'à la sympathie pénétrante où la personnalité tout entière semble disparaître dans l'objet, il y a bien des degrés. Le sentiment du moi et la représentation du non-moi se mêlent dans la conscience, et il faut bien dire que sans la sensibilité du moi, sans le souvenir plus ou moins confus de son expérience personnelle, les images objectives resteraient dépourvues de sens et ne provoqueraient aucun plaisir. Le moi ne cesse peut-être jamais tout à fait de faire sentir en quelque manière sa présence ; mais il est bien vrai que parfois l'attention se détourne de lui, au point que l'on ait, selon les mots de George Sand, « l'illusion de s'échapper de soi pour vivre dans une plante » et se sentir « herbe, oiseau, cime d'arbre, nuage, eau courante, horizon, couleur, forme et sensations changeantes, mobiles, indéfinies ». En pareil cas, l'on jouit à la fois d'être libéré de soi-même, et d'expérimenter de nouvelles formes de vie chargées d'impressions de sérénité, d'allégresse, d'ampleur et de jeunesse.

La plupart des esthéticiens ont considéré comme primordial cet aspect de renoncement et d'oubli de soi-même. La purification platonicienne qui dispose

l'âme à l'intuition esthétique, consiste bien à réprimer en nous non seulement la sensualité, mais le goût de la science utilitaire au service de l'égoïsme ; seule la raison affranchie des attachements terrestres et soutenue par l'amour le plus désintéressé peut percevoir la beauté. Kant estime que pour obtenir la révélation du beau ou pour le créer, il faut momentanément écarter toute préoccupation d'ordre pratique. Schopenhauer affirme que dans la contemplation esthétique, le sujet concret, particulier, c'est-à-dire le moi, s'éclipse et cède la place au sujet pur de la connaissance, autrement dit au sujet universel. Jules de Gaultier réduit le plaisir esthétique au plaisir de la délivrance obtenue par le renoncement aux prétentions du désir, un éveil de pure lumière après le cauchemar de la vie passionnée. Bergson voit dans l'incantation de l'art, une sorte d'hypnose où s'endorment plus ou moins profondément les puissances actives du corps et de l'âme. Sans nul doute, un minimum de désintéressement est indispensable. Admettons même que le besoin de libération s'oriente vers le désintéressement complet, il ne nous semble pas que le plaisir esthétique consiste tout entier dans la satisfaction négative de ne plus souffrir. Que le bonheur paisible de la sérénité y prédomine parfois, nous ne saurions en disconvenir, mais il s'y joint toujours, à doses variables, le plaisir de jouer, sur un arrière-fond d'insouciance, avec les images riantes ou tragiques de la vie.

Le sujet pur ou soi-disant tel n'existerait pas, ou tout au moins ne serait pas conscient, s'il n'y avait en face de lui un objet. Qu'est cet objet ? C'est peut-être simplement la réalité telle que nous la voyons dans l'expérience quotidienne, mais devenue momentanément incapable d'exciter en nous de trop vives convoitises, et se bornant à effleurer des désirs plus ou moins calmes et résignés ; ce peut être une réalité plus fraîche, plus continue, plus vivante, plus riche de particularités

que celle de nos perceptions utilitaires ; ce peut être le reflet plus ou moins net d'une réalité absolue, ou l'absolu lui-même, comme l'ont enseigné, sous diverses formes, les Platoniciens et les romantiques allemands. Les métaphysiciens de l'art ont répété, avec une très significative insistance, que l'Idée n'est pas le concept, toujours abstrait et pauvre, mais une réalité concrète où sont condensées en virtualités tendues et fécondes, tous les êtres particuliers d'une espèce. L'universel concret est une réalité pleine, dense et frémissante ; du moins, c'est ainsi que l'on s'applique à l'imaginer en disposant autour du mot ou, si l'on veut, du concept, de confuses épaisseurs traversées d'un illusoire frisson de vie. C'est nous qui construisons avec des éléments d'expérience, notre misérable représentation de l'absolu ; mais elle ne peut avoir toute son efficacité de consolation et de ravissement que si nous parvenons à y joindre un sentiment de prodigieuse magnificence et la conviction qu'il ne s'agit pas d'une conception, toujours plus ou moins incertaine, mais de l'intuition directe sinon intégrale d'une immense réalité. Il faut qu'à travers l'Idée ou l'Être, nous sentions ou devinions des tressaillements de joies connues et de vastes possibilités de joies mystérieuses, toutes les palpitations et tous les frissons, et même un au-delà de béatitudes où nulle conscience n'abordera jamais.

L'Idée cependant n'est pas encore l'unité absolue, indistincte ; s'il est vrai que nous ayons besoin de sentir en elle, autour d'elle, à travers elle, une indéfinissable richesse obscure, nous lui attribuons délibérément des traits empruntés à l'intuition sensible. Chaque espèce naturelle, estime Schopenhauer, a son Idée ; mais comment cette Idée se distinguerait-elle des autres si elle ne revêtait pour se dessiner dans notre esprit, les formes que l'on voit à ses représentants éphémères ! Certes, l'attention peut, en quelque mesure, laisser les parti-

cularités dans l'ombre ; certes, nous pouvons réaliser en nous quelque suggestion d'universalité en dédaignant tel ou tel détail qui particularise l'objet individuel de notre intuition ; mais quoi que nous puissions faire, nous ne dégagerons jamais réellement l'Idée d'un animal ou d'une plante, en dehors de l'espace et du temps. Schopenhauer n'est pas sans l'avoir expérimenté ; mais les cadres de la philosophie platonicienne, et ceux de la philosophie kantienne lui paraissaient commodes ; il s'en est emparé pour y disposer tant bien que mal les résultats de ses réflexions et de son expérience personnelles. Il est exact que notre pensée peut tenir un être inévitablement particulier pour le représentant ou, si l'on veut, le symbole de l'espèce dont il fait partie ; il est exact que, par moments, nous avons l'impression que le temps s'écoule moins vite ou même s'arrête : impression seulement, et très fugitive, et dont un regard attentif ne serait pas dupe ; l'immobilité absolue n'est point compatible avec la conscience ; mais enfin nous sommes parfaitement capables d'oublier, ça et là, l'heure et le jour, de négliger, dans la trame du temps, la place de l'instant que nous vivons. Nous ne sommes point pour cela hors du temps, mais dans un temps indéterminé, ce qui a pu passer pour un sommaire équivalent de l'éternel. Il est encore exact que nous pouvons, en quelque mesure, négliger les particularités du lieu où nous apparaît l'objet de la contemplation esthétique. L'arbre est bien dans l'espace, mais peu nous importe en quel point de l'espace, et peu nous importe quelles sont ses dimensions précises, peut-être même n'est-ce point sa forme en elle-même qui nous intéresse le plus, mais ce que l'on pourrait appeler la signification de sa forme, cette poussée obscure de vie qui s'exprime en elle, ces traînées de nébuleuse poétique qui flottent autour d'elle dans notre esprit, et qui tendent à se condenser dans un sentiment unique, indistinct mais

grisant. Il est exact que dans le tableau du véritable artiste, il ne s'agit nullement d'une copie minutieusement fidèle, mais bien de quelques traits choisis pour tout ce qu'ils suggèrent, tout ce qu'ils peuvent ébranler de rêves et de sentiments, où l'âme se disperse pour s'enrichir et ramener son butin sur l'image d'où elle est partie.

Une philosophie est un effort pour traduire tant bien que mal quelques aspects, autant que possible essentiels, de la réalité foisonnante. Et il est rare que l'expression reste mesurée ; il semble que les timidités et les réserves disqualifieraient l'entreprise métaphysique ; l'on veut aller au-delà de ce qui est strictement permis par les constatations certaines et le souci de l'indiscutable cohérence, comme pour affirmer que l'on n'a pas la prétention de limiter le réel au champ de notre expérience et aux catégories de notre logique. Toujours est-il que Schopenhauer, par exemple, bien qu'il ait remarqué surtout ce qu'il y a de sédatif dans la contemplation esthétique, lui a conféré la vertu singulièrement prestigieuse de nous délivrer du temps et de l'espace pour nous mettre en présence de la fécondité infinie des Idées. Le moi s'est anéanti dans le sujet pur, et le sujet pur n'oppose aucune résistance à l'invasion de l'objet éternel. Des formes se dessinent encore, mais l'âme ne vagabonde plus à travers des enchaînements d'épisodes précis, parmi la diversité excitante des images ; elle tend à se replier sur quelque forme unique, éternelle, où la diversité et le mouvement ne font que s'esquisser pour ajouter au sentiment unique et permanent, une impression confuse d'immensité.

Certes, l'on voudrait aller au-delà de toutes les images, de toutes les esquisses, de toutes les allusions, jusqu'au sentiment pur où se noierait toute diversité. Dans toute grande émotion esthétique, s'éveille comme dans toute émotion religieuse ou philosophique, l'appel

de l'abîme. L'on est las de l'existence diluée, de l'agitation sans fin pour la conquête de petites joies ; l'on voudrait ramasser toutes les joies en une seule joie souveraine, et goûter dans un instant éternel, l'essence infiniment capiteuse de toutes les aventures. Le lyrisme nous apparaît comme le résultat d'une sorte de distillation spirituelle ; des philosophes ont voulu y voir un frais jaillissement de sensibilité pure, suscitant des formes inattendues, projetant des images ou fragments d'images. Que le sentiment soit premier ou se compose par l'accumulation plus ou moins agencée des images, c'est lui qui nous importe au-dessus de tout. Et si la musique passe pour être l'art le plus parfait, c'est parce qu'elle apparaît comme le langage le plus direct du sentiment. Ainsi la concevait Schopenhauer quand il la présentait comme l'objectivation la plus immédiate et la plus essentielle de la Volonté. Il est très significatif que l'on ait si souvent donné aux plus hautes joies, de la musique, le nom qui désigne le point culminant de l'expérience mystique. L'extase musicale rappelle bien cette ivresse où la personnalité semble se fondre dans une béatitude que l'on a besoin de croire et de sentir surnaturelle, afin que rien ne paraisse lui manquer de ce qui est nécessaire pour combler l'abîme infini du désir.

Peut-être, malgré tout, le sentiment d'une présence absolue y demeure-t-il moins intense que dans l'extase religieuse. Mais n'oublions pas la grande tradition qui, à travers tant de doctrines, affirme l'identité du Vrai, du Beau et du Bien. C'est le rêve de l'absolu qui hante plus ou moins consciemment l'amateur d'art et l'artiste créateur. Mais il reste bien entendu que le désir est apte à toutes les transactions et sait se contenter occasionnellement de modestes paradis. Il nous a paru intéressant de le voir exprimer intégralement sa revendication

dans l'âme audacieuse de ceux que nous serions tenté d'appeler les extrémistes de la vie religieuse, métaphysique, morale, esthétique, et de montrer ensuite comment il réussit à modérer ou à tromper ses exigences, dans les âmes qui ont perdu la ressource du grand rêve incohérent, mais parfois si grisant de l'Absolu.

PREMIÈRE PARTIE

LE BESOIN DE RÉDEMPTION

CHAPITRE PREMIER

LE MALHEUR DE LA CONSCIENCE

Avec tant de tourmentés, nous avons souffert de ne pas trouver un sens à la vie. Et pourtant la plupart des hommes la vivent pleinement, ardemment, comme s'ils lui trouvaient un sens. Un deuil, un départ les émeuvent, creusent en eux, jusqu'aux régions profondes où n'existent plus les attaches vulgaires, les petites préoccupations qui, d'ordinaire, emplissent la conscience et nous cachent les problèmes inquiétants ; mais bientôt l'abîme se comble, le remou s'efface, la vie reprend, confiante, douce ou passionnée.

Que de soirs, au clair de lune, quand les feuillages d'un parc se dessinaient sur le ciel pur, n'avons-nous pas aspiré confusément à des vertiges de bonheur ! Aucun rêve précis ne se formait autour de nos désirs et nous ressentions comme une de ces paralysies qui nous étreignent douloureusement dans le cauchemar : quelque chose, en nous, voulait s'élever, s'épanouir, et l'on ne sait quelle contrainte pesait sur lui. Nous aurions voulu, semble-t-il, que notre âme brisât des barrières, se répandît en un délire de joie, en un ruissellement d'images voluptueuses, et que tout le réel fût pénétré de sa vie, devînt nous-mêmes. L'on ne sait quel accablement nous resserrait en d'étroites limites ; les sensations présentes s'imposaient à notre âme inerte et vide ; le calme se faisait sur des aspirations éteintes ; aucune agitation, aucun enthousiasme, aucun élan ;

notre âme n'était plus que l'ombre immobile des arbres sur le ciel pur et les grandes échappées blanches du clair de lune sur les allées... Et puis, las de cet effacement, nous faisons un effort pour rêver, désirer ; et tout à coup, s'insinuait la pensée glaciale et dégrisante que le réel est insensible et que toute la poésie que nous lui trouvons, y est projetée par notre âme. Dans l'espace morne, d'immenses globes sans vie poursuivent, sans fin, leur course ; et nous sommes des éphémères dont les yeux sont ouverts pour quelques instants, sur ce grand désert... Mais la désespérante pensée de notre petitesse et de notre solitude réveillait, en nous, le sentiment du tragique de la destinée humaine : serrement de cœur, et tout à coup ébranlement de toute l'âme, effort pour échapper aux douloureuses hantises, appel à quelque grande âme clémente qui nous sauverait des abîmes, grande pitié voluptueuse pour tous les êtres voués au même sort, tendresse caressante pour toutes les créatures exquises dont les règles sociales nous font d'inaccessibles trésors, mais qui, devant l'infini, ne sont plus que de pauvres êtres qui tremblent et implorent... Et puis tout s'éteignait et le calme froid recouvrait, de nouveau, toute l'âme, quand apparaissait l'idée que le tragique et sa poésie sont des inventions de l'homme et qu'il n'y a point, en nous, de grand mystère émouvant mais un assemblage d'humbles hasards, et que tout est dit quand les yeux, un instant ouverts, se sont fermés et que le cadavre est dans la terre. Nous souffrions de la pensée que tout est trop simple, trop vulgaire, trop familier. Nous nous détournions alors vers le souvenir des heures nocturnes trop rares où nous avions parfois éprouvé le sentiment d'être environné de choses étranges, de prodigieux secrets, de promesses enivrantes. Mais notre âme était devenue aride et ne voyait partout, que jeux de matière inerte ; l'avenir lui apparaissait monotone, vide de sensations neuves, d'émotions

intenses, une lente ou rapide décadence vers la mort.

Et nous rentrions, comme les autres soirs, sans exaltation, sans délire de joie ou de douleur, nous rentrions, l'âme travaillée d'une sourde inquiétude, comme si nous eussions soupçonné d'immenses bonheurs auxquels nous n'accéderions jamais : c'était un mécontentement de soi, comme si l'on se fût reproché de n'avoir point le courage de tendre la main vers les fruits d'or du mystère ; c'était le dégoût de la vie banale et l'impuissance à se complaire à la régularité des tâches quotidiennes. Était-ce le tourment des rêveurs désœuvrés, des Obermann, des Emma Bovary, des romantiques désorbités et insatiables ?

Quand nous regardions derrière nous, les années d'enfance et de jeunesse, des matins ensoleillés s'allumaient et répandaient leur renouveau dans notre âme, à présent déchue des fraîches espérances... Quelle plénitude, en ces heures lointaines où nous marchions, dans la brise, auprès de ceux que la mort nous a pris ! L'avenir était plein de beaux rêves indécis qui nous masquaient la mort... Et que tant de désirs et de troublants espoirs ne puissent nous empêcher de mourir !

Que de fois, pour échapper à l'obsession de la monotonie des jours qui s'écouleront vers le terme inévitable, ne suscitons-nous pas, en nous, l'ébauche de bonheurs encore inédits ! Mais nos illusoires espoirs succombent sous la froide pensée que nos années de jeunesse sont maintenant derrière nous et que nous avons participé à des événements d'un pathétique incomparable. Notre cœur ne peut que s'appauvrir, notre imagination ne peut que s'étioler ; et nous ne pouvons plus ignorer que la source de toutes nos ivresses est dans notre cœur, non dans les choses. Nous rêvions d'ivresses qui ne finissent point, de joie prodigieuse où nous eussions le sentiment de sortir du temps ; or, de trop nombreuses expériences et des analyses trop poussées nous ont per-

suadé que la plénitude de ces rares instants où l'on goûte le bonheur de dominer le temps et l'univers, n'est qu'une plénitude illusoire, la griserie de mille souvenirs à peine ébauchés et de mille fantaisies dansantes qui esquissent toutes les fêtes de la vie. Le prestige de cette plénitude se dissipe quand nous comprenons bien de quoi elle est faite. Elle n'est point la révélation d'une réalité surnaturellement riche où nous pourrions légitimement avoir l'espoir de nous délecter sans fin ; elle n'est qu'une exaltation passagère dont notre cœur, à mesure que les jours s'écoulent, devient de plus en plus incapable. Nous sentirons décroître les eaux vives de la jeunesse, et notre âme, de plus en plus, deviendra terne, lente et rampante, asservie aux choses, au morne défilé des circonstances banales.

Toutes ces pensées n'empêchent d'ailleurs point que nous vivions et que la plupart des hommes vivent avec ardeur. Cette mystérieuse réalité que nous appelons l'instinct, la vie, sait bien triompher des images débilitantes, voiler les abîmes, nous intéresser aux tâches médiocres. A certains moments, toutefois, le désabusement est, en nous, si profond que l'assurance d'une vie future ne parviendrait pas à nous redonner la joie de vivre. Et cependant quand nous passons près de ces églises dont les murs épais limitent un refuge d'ombre où les âmes désolées vont se blottir dans la bienveillance du rédempteur invisible, quelle tentation nous pousse à rejeter notre réflexion, pour entrer et nous abandonner, comme tous, à l'impérieuse douceur des irrationnelles promesses ? Oh ! croire que tout sera bien et que le tout-puissant réalisera l'impossible ! Croire qu'ils n'étaient pas illusoires, les paradis au bord desquels semblaient nous porter la musique, les grandes exaltations unanimes, les frénésies d'amour ou les douloureuses délices de la pitié !

Quelles pensées discernons-nous à l'origine du tour-

ment pessimiste ? La pensée de la fuite du temps, la pensée de la mort, la pensée de la solitude irrémédiable des êtres, la pensée de l'infini de l'espace et du temps, la pensée qu'il n'y a point de but absolu et que, par suite, la vie est absurde.

L'être s'écoule et nous vieillissons. La fuite du temps nous est sensible surtout quand nous perdons un être cher. N'est-ce pas alors sur nous-même que nous pleurons ? Non point peut-être surtout parce que la mort d'autrui nous impose l'appréhension de la nôtre, mais parce que nous sentons qu'une part de nous-même vient de mourir. Tant que vivent ceux qui furent mêlés à notre vie, nous conservons contre la mort des jours anciens, le recours des souvenirs communs. Se souvenir seul, c'est, le plus souvent, sentir que l'on se console par un songe. Se souvenir en commun, c'est éprouver, plus intense, l'illusion de la réalité. Le cher passé n'est pas complètement aboli ; nous pouvons le revivre ou, tout au moins, vivre des heures analogues tant que les témoins en sont encore là. Et même si la raison lucide ne nous autorise pas à garder l'illusion qu'avec des personnages vieilliss, l'on peut reconstituer les scènes d'autrefois, l'évocation en commun de souvenirs les rend plus vifs, et l'on se console mieux quand on n'est pas seul à pâtir du regret de ce qui n'est plus. Quand meurt un témoin de notre vie intime, nous sentons sombrer définitivement quelque chose de nous-même ; l'être dont la présence ressuscitait, à nos yeux, une partie du passé, emporte, semble-t-il, avec lui, tout un pan de nos souvenirs. L'on se reproche alors la délectation que l'on prit jadis à tant de réalités éphémères. Eh ! quoi ! tant d'espérances, un tel soulèvement de toute l'âme vers le bel avenir, tant de paroles émouvantes et tout un infini de tendresse, de pensées, de projets, dans un être aimé, pour en venir là ! Tout ce qui nous avait paru important et grave, et tous nos gestes d'affection furent

vains et sont abolis ; il ne nous reste que le sentiment de l'immense vanité de tout.

Que de fois nous les avons lues ces mêmes plaintes sur la vanité de l'homme ! Mais elles ne nous pénétraient pas profondément ; elles ne diminuaient pas notre instinctive confiance en la vie ; une sève puissante nous gonflait le cœur et les idées tristes flottaient, sans force, à la surface de notre âme bouillonnante. Il faut, d'ordinaire, qu'un grand coup du destin nous ébranle pour que nous expérimentions l'amertume de ces vieux thèmes. Alors notre âme semble se vider de toute énergie ; nous nous étonnons de nos ivresses passées et nous nous demandons comment l'on peut supporter la vie quand sont éteintes les ardeurs de la jeunesse et que l'on ne peut plus vivre dans la griserie des projets. Quel bonheur inouï attendions-nous ? Nos meilleures années sont passées ; elles ne nous donnèrent point cette plénitude, cette volupté prodigieuses vers lesquelles nous haletons sans cesse. Pouvons-nous croire désormais que l'avenir nous réserve ce moment de suprême ivresse après lequel nous n'aurions plus rien à désirer ? De déception en déception, notre course à la chimère nous conduit à la mort. Nous voici plein d'inquiétudes devant l'avenir. Comment accepterons-nous la vie quand il ne nous restera plus rien à espérer, plus de progrès à faire, quand nous sentirons, de jour en jour, décroître nos forces, fléchir notre attention, pâlir nos souvenirs ? Comment les vieillards que nous avons vus, pouvaient-ils encore sourire et vivre ? Peut-être se rend-on mal compte de ce qu'on a perdu ; peut-être l'âme se fait-elle aux nouvelles conditions, renonce-t-elle, sans souffrance et même avec douceur.

Quelle pitié nous prend quand, devant nous, s'abat un être humain que nous avons connu dans toute sa force ! Mais alors n'est-ce pas surtout de nous-même que nous avons pitié ? Notre pensée se retourne vers

les rires d'autrefois, vers les soirs de confiance et vers les matins d'allégresse ; nous vivions comme si rien n'avait dû finir, nous vivions comme sûrs de l'avenir et maîtres de l'éternité. Et si, maintenant que les jours sont révolus, nous avons pitié de celui qui meurt et nous rejetons vers le passé comme vers un paradis dont nous ne pouvons accepter que le destin nous ait dépossédé, c'est parce que nous nous attachons aux personnes et aux choses comme si elles étaient éternelles. Notre pensée, nos sentiments ne sont point accommodés à la fatalité de l'universel changement. Mais comment aimerait-on sans éprouver le désir d'éterniser, comment consentirait-on sereinement à voir disparaître ce que l'on aime ? Aimer, c'est vouloir sauver du temps. Il faudrait pouvoir n'aimer qu'au jour le jour, goûter séparément chacune des heures qui nous sont données, aimer tout ce qui arrive... n'aimer point.

Sans doute, la tristesse que l'on éprouve à se sentir changer sans répit est aggravée du fait que l'on sait la mort inévitable. Mais la tristesse du temps qui fuit nous épargnerait-elle si nous étions sûr de ne pas mourir ? Tout ce qui deviendrait du passé, serait autant de nous-même qui nous échapperait, qui mourrait ; or nous voudrions éterniser tout ce qui, de nous, s'en va heure par heure. Mais la fuite du temps nous est incomparablement plus douloureuse du fait que nous nous savons condamné à mourir. L'idée de la mort est la grande obsession qui suscite les délires métaphysiques.

Peut-être, la mort est-elle de ces réalités vulgaires que transfigure prodigieusement notre imagination exaltée par le désir ou la crainte ; peut-être est-elle de ces événements tout simples qui, de loin, nous paraissent dépasser en magnificence ou en horreur tout ce que notre âme est capable de comprendre, de sentir, de supporter. Mille associations d'idées, d'images, d'impressions, de sentiments ont, depuis des siècles, compliqué

la mystérieuse terreur de la mort. Dans cet effroi complexe, il y a le recul instinctif de la vie devant ce qui la menace ; il y a le recul devant la souffrance, devant une souffrance implacable, irréparable, torture de l'organisme qui va succomber et se dissoudre, douleur d'être privé définitivement de tout ce que l'on aime, d'être privé de tout avenir. Il semble que la mort résume toutes les souffrances du corps et de l'âme. Elle les résume, sans doute ; mais elle ne les résume que théoriquement. Il est bien rare que l'esprit de l'agonisant soit encore assez lucide et sa sensibilité, assez vibrante pour éprouver toute l'horreur physique et morale de la mort. Que de fois, avant la guerre, ne nous étions-nous pas étonné que le soldat fût capable de vivre parmi toutes les épouvantes ! Nous l'imaginions en proie, continuellement, à de grands délires d'enthousiasme, de regret ou de terreur ; nous évoquions, dans le calme et la sécurité de notre vie paisible, les mille pensées douloureuses qui devaient ébranler tumultueusement l'âme du combattant, à la veille d'une attaque, ou les images qui devaient le griser comme d'une immense poésie, au moment de l'assaut meurtrier mais victorieux. Or nous avons vécu, pour notre compte, ces heures inouïes et, le plus souvent, sinon presque toujours, pendant que nous les vivions, elles nous ont paru médiocres. De très vulgaires préoccupations nous tenaient tout l'esprit à l'instant même où, peut-être, nous faisons figure de héros. Nous vivions dans l'instant ; une minute d'accalmie nous rassérénait après les pires secousses du danger ; notre conscience se bornait aux actes immédiats ; il ne nous restait point, à l'heure des actions sublimes, assez d'âme pour songer au multiple et délicieux passé, aux affections lointaines, aux promesses perdues de l'avenir. Peut-être la mort n'est-elle qu'un incident médiocre pour qui la subit. Peut-être n'est-elle imposante et redoutable que pour celui qui peut, à loisir, en savou-

rer, par l'imagination, la multiple horreur ; peut-être l'agonie se réduit-elle à l'obsession d'une douleur physique aspirant à l'apaisement, excluant de la conscience l'infinité des désirs et des regrets, ou peut-être est-elle une déchéance parfois si profonde que l'on n'y a même plus la force de souffrir, et que le reste de pensée y languit sans pouvoir éveiller aucun désir ardent de l'avenir, aucun regret poignant de ce qu'on va quitter. Et c'est pourquoi tant de moralistes ont pu répéter : ce qui est redoutable, ce n'est point la mort, mais la crainte de la mort.

Toujours est-il que nous ressentons tous, plus ou moins vivement, cette crainte ; ils sont nombreux les hommes dont elle assombrit secrètement presque toutes les heures ; et l'on comprend qu'il nous arrive d'envier la bienheureuse inconscience de l'animal qui ne sait point qu'il doit mourir. Cette crainte n'a point même nuance dans toutes les âmes. Elle est, chez beaucoup, surtout l'horreur du néant. N'être plus rien, après avoir eu conscience ! Une telle pensée fait frissonner. Nous voudrions que la vie eût un sens, et elle nous apparaît comme insignifiante si elle n'est pas immortelle. Nous voudrions que le réel fût plein de mystères enivrants qui nous seraient, un jour, dévoilés ; et si la mort est l'extinction totale de la conscience, comme tout devient affreusement mesquin ! Il n'y a donc rien, au monde, qui réponde aux exigences infinies de notre âme, ou bien, peut-être, ce qui revient au même, nous sommes condamnés à l'ignorance définitive. Se détourner pour toujours de tout ce qui vous passionne, n'avoir plus d'aventures à courir, plus de zones de vie à explorer ! Parfois cette éventualité nous apparaît comme plus redoutable que le mystère d'une autre vie où l'âme courrait le risque des pires supplices. Tant il est vrai que nous aimons la vie pour la vie ! Il y a, en nous, dans les moments de plénitude vitale, comme une confiance

éperdue en l'immortalité. Puis viennent les lassitudes, le découragement et l'on se souvient alors de ceux qui éprouvèrent aussi intensément que vous l'orgueil de vivre, et qui sont morts. Quelle blessure nous ressentons à revoir le portrait d'un mort aux différents âges de sa vie ! Que ce vieillard soit mort, nous l'acceptons comme une fatalité à laquelle nous étions, d'avance, résigné ; mais que ce vieillard ait été jadis ce jeune homme coquet, rayonnant de vigueur et d'espérances, que ce jeune homme soit mort avec tous ses élans et tous ses rêves, quelle intolérable disgrâce ! Il n'a pu se maintenir inébranlable dans l'écoulement du temps, et nous nous sentons pris nous-même dans l'irrésistible courant. D'autres viendront, après nous, qui regarderont, aux pages d'un album, nos portraits jaunis, et ils ne comprendront point ce que nous avons été, ce que nous avons pensé, senti ; d'aucuns plaisanteront sur notre costume ou l'expression de notre visage ; ils nous jugeront comme on juge de vains simulacres, eux qui posséderont la vie et se griseront à leur tour, de l'éphémère illusion qu'ils sont maîtres de la terre pour l'éternité. Plus intense que celle qui s'exhale d'un album, est la mélancolie dont nous pénètre la lecture d'un journal intime poursuivi de la jeunesse aux derniers jours de la vie. Figé sur ces pages inertes, l'essentiel d'une existence nous révèle, comme dans une vision instantanée, la contradiction, la vanité de toute vie humaine : heures ardentes, riches, débordantes de la jeunesse, heures qui semblent rayonner à l'infini, espoirs sans bornes, et, à côté, misère des heures de lassitude, écroulement de tous les rêves, engourdissement de l'intelligence et du cœur, décrépitude ; la ravissante fantasmagorie des espérances est dissipée ; les grandes fanfares d'allégresse ont agonisé dans le silence ; le soir est pâle et les paysages se sont décolorés, vidés de leur poésie, des enthousiasmes créateurs, de toute la vie frissonnante. C'est comme si nous

apercevions notre propre existence étalée, accomplie, les jours de morne vieillesse excluant les jeunes exaltations, la mort rendant absurde le foisonnement premier des espérances illimitées. Si nous nous attachons à la vie, si nous nous perdons dans ses griseries, c'est que nous parvenons à vaincre l'obsession du douloureux avenir, c'est que nous réussissons à vivre dans l'instant et que l'idée de la vieillesse et celle de la mort demeurent dans notre esprit de sèches notions incapables de réprimer les énergies. Mais quand tout est là, figé sur les feuillets inertes, la jeunesse enthousiaste à côté de la vieillesse désabusée, l'on voit, l'on sent l'inévitable triomphe de la décrépitude et la primauté de la mort.

C'est contre elle, pourtant, que nous protestons de tout notre être. On sait que la mort viendra ; on essaie parfois de se la représenter. Peut-être sera-t-elle un évanouissement subit, presque sans douleur ; peut-être, la fin d'une longue maladie, l'agonie étouffante vers laquelle se penchent des parents anxieux de ne rien pouvoir : larmes, supplications vaines, renoncement et suprême indifférence de celui qui s'en va pour l'infini du temps. Sur le corps descend l'affreuse gravité du jamais plus, et cependant la nuit est pure, les feuilles bleussent sous la lune et les sources ruissellent dans le silence des prés comme au temps des rêves d'amour et des immenses espoirs de la jeunesse. L'on sait que la mort viendra, mais comme sa date n'est point fixée, la menace reste imprécise et perd, par là-même de sa force ; l'espoir de vivre se meut dans un domaine aux bornes indécises ; là où l'on ne discerne point de limites, l'on sent et l'on agit un peu comme s'il n'y en avait point ; ne pas apercevoir nettement la fin de sa vie, cela vous donne un peu l'assurance qu'elle ne doit jamais finir. On espère toujours quelque sursis, la possibilité de goûter encore quelques petites joies ; l'on s'interdit de

regarder au loin, dans l'avenir. Et cependant il ne se passe guère de jours sans que ne revienne l'obsession que tout doit finir : les derniers regards, le cercueil, l'enfouissement et toute l'horreur de la décomposition sous la terre... le suprême abandon et le retour des parents, des amis vers leurs demeures... l'assouvissement par la terre, à pleine bouche, et, sur nous, pour nous anéantir, l'écroulement de l'univers et des siècles... de la boue, puis rien, la grande uniformité de la terre. N'être plus ! horreur à laquelle nous ne pouvons nous accoutumer, idée que nous ne pouvons fixer ; ce n'est que par inadvertance qu'on accepte l'idée de la mort ; quand on la fixe, elle vous éblouit d'épouvante, tout en vous se soulève, toute énergie se tend, tous les souvenirs s'insurgent contre elle, et, simplement parce que vous vous souvenez, parce que vous avez vécu, il vous semble que vous ne devriez jamais mourir. Epouvante de comprendre, de sentir que tout continue après nous et que l'univers nous aura définitivement vaincu, dépossédé, écrasé jusqu'au néant, ou bien encore, épouvante de penser que tout notre univers aimé, vécu, tous nos rêves d'éternité s'éteignent avec notre cœur ! Cette défaillance suprême de la conscience est-elle acceptable, et même est-elle imaginable ? Toujours nous nous imaginons par delà la mort, nous nous imaginons confondu avec l'univers, devenu la conscience même de ce qui nous exclut. Toute la frénésie de notre passion de vivre s'exaspère contre l'idée du néant, et cette idée reste, dans notre esprit, un simple mot, mais un mot chargé d'épouvante ; il exprime le pressentiment de l'inévitable échec de notre désir d'être et d'avoir conscience ; il est la négation de ce que nous affirmons de tout notre corps, de toute notre âme ; il est la meurtrissure atroce, la défaite totale, ce que notre nature ne peut accepter, ce contre quoi elle est une permanente, une frénétique protestation. Nous ne comprenons point la mort, nous

ne pouvons en accepter pleinement l'idée, nous ne pouvons pleinement y croire, et cependant, nous la sentons inévitable, et son invincible menace pèse sur la plupart de nos heures.

Un des éléments les plus cruels de la pensée de la mort, c'est, pour beaucoup d'âmes, la conviction qu'elle est la définitive séparation des êtres. Bien peu d'êtres humains sont restés complètement étrangers aux sentiments affectueux ; beaucoup d'entre eux ont connu le douloureux frisson de la solitude morale et senti la vanité de tous les efforts tentés pour la communion des âmes. On frissonne quand la pensée vous vient que l'être précieux entre tous est condamné à devenir une horrible chose que l'on enfouit, et quand, on devine, à travers la chair fleurie d'âme et de sourire, le ricanement de la tête de mort. Quelle révolte et quel désespoir quand on assiste, impuissant, à la douleur d'un être aimé qui agonise ! Aucun élan d'amour, aucun appel de détresse ne peuvent le délivrer du mal ; ses yeux semblent vous supplier, et l'on ne peut rien, et l'on se reproche de le laisser partir, oppressé de la plus affreuse des angoisses ; l'on se reproche de le laisser partir, lui que l'on prétendait aimer, lui dont la destinée semblait ne se pouvoir disjoindre de la vôtre. Alors, mieux que jamais, l'on sent combien reste superficielle la communion des êtres. Dans les circonstances moins tragiques, elle vient encore bien souvent nous désoler, cette pensée de la séparation irrémédiable. Tous ceux qui vécurent la passion d'amour, connaissent à quelque degré le tourment de la solitude. La souffrance obstinée de ceux qui aiment, c'est de sentir dans l'être aimé, quelque chose qui résiste et qu'on ne possèdera jamais. La possession totale ne serait-elle pas la fin de l'amour ? L'amour est essentiellement douleur, comme la vie, parce qu'il est contradiction incurable, effort vers l'unité, effort pour échapper à la solitude afin de retour-

ner à la solitude. L'on ne se passionne point pour l'être qui se donne trop vite ou trop complètement ; et cependant, pourrait-on aimer si l'on sentait une résistance absolument insurmontable, si l'on était entièrement convaincu de l'échec fatal de l'effort de conquête ? En dehors de tout espoir, l'on n'aime point. L'on ne désire et l'on ne fait effort que si l'on voit la possibilité d'atteindre son but ; et les âmes exigeantes ne se contentent point de but provisoire, de satisfactions moyennes ; elles aspirent vers un terme après lequel il n'y ait plus rien ; elles voudraient n'avoir plus rien à désirer ; elles voudraient achever la conquête. Mais n'avoir plus rien à désirer, n'avoir plus rien à obtenir d'un être, c'est ne voir plus rien à aimer en lui. Quand elle croit la conquête terminée, la passion s'éteint. Mais quand l'être aimé sait se reprendre, dérober toujours quelque chose de lui-même, tout en faisant des concessions passagères qui entretiennent l'espérance, le désir vit et se complique et s'exaspère parmi la décevante diversité de l'âme à conquérir, toujours offerte et toujours fuyante. L'on peut se lasser de ce jeu cruel ; mais quelle que soit la cause qui le termine, la passion cesse avec lui. La possession totale ne serait qu'indifférence ; elle équivaldrait à la complète séparation, et si, par impossible, se réalisait la fusion chimérique dont rêvent les amants, le troublant amour s'évanouirait par là-même. L'amour est élan, effort ; il est désir, et l'on ne désire point ce que l'on possède ; et cependant, il est désir d'unité totale et définitive. C'est bien ce qu'ont senti les frénétiques utopistes de l'amour : l'amour aspire au néant.

Mais cet élan ne peut persister que si l'espérance de la possession totale est toujours, à quelque degré, déçue. Il y a un fond de cruauté dans tout amour passionné ; c'est la perpétuelle inquiétude de perdre l'être aimé, le tremblement devant ce qui, de lui, toujours se dérobe, ce moi mystérieux que traversent des frissons

inavoués, cette conscience cachée où s'éveillent secrètement des impatiences, des dégoûts, des révoltes, cette personnalité qui n'est pas nous et qui, malgré les minutes d'abandon, reste irrémédiablement l'autre, l'étranger, sinon l'adversaire. Qui dira la ténacité de l'obscur instinct de domination qui acharne les amants l'un contre l'autre ? Etrange antagonisme des sexes, expression, peut-être, des tendances et des nécessités les plus profondes de la vie, et, peut-être aussi à certains égards, simplement, peur de souffrir si l'on abdique et si l'on devient le jouet de l'autre, invincible défiance, essentiel et définitif malentendu qui rendent impossibles les explications franches, les transactions raisonnables. La passion est la force intraitable qui exploite, à son profit, les idées, se fait, de tout, une arme, ne cherche qu'à duper et à vaincre, tout en se donnant parfois l'apparence de transiger et de céder.

Voilà ce que comprennent ceux qui aiment puissamment, et voilà ce qui fait leur désespoir. S'ils renonçaient à conquérir pleinement, définitivement, ils cesseraient par là-même d'aimer avec passion ; et s'ils avaient achevé la conquête dont ils rêvent, le résultat serait identique : l'adversaire abandonnant la lutte, ne serait bientôt plus qu'une proie sans attrait. On aime, on voudrait aimer toujours, et l'on pressent que l'amour n'est pas un but, mais une aspiration, un élan, un effort qui cesserait s'il atteignait son but. Aussi longtemps qu'on aime, on souffre, car aussi longtemps qu'on aime, on aspire à un but chimérique. Renoncer au but, c'est se libérer de la souffrance, mais aussi, renoncer à l'amour. Jeu de cauchemar où s'exaspère le désir, âpre besoin d'une possession qui nous laisserait indifférent si, par impossible, elle était accomplie, solitude dans toutes les étreintes, soupçon que tout amour finit par s'éteindre et qu'un jour vient où les anciens amants qui se rencontrent, s'étonnent des anciens délires... chacun est

seul, et l'on ne cherche plus à se conquérir l'un l'autre ou à communier : froid et indifférence de la vieillesse, prélude des séparations définitives.

Ce sentiment de la séparation irrémédiable des êtres, nous saisit même dans les affections les plus douces, les affections familiales. Sans parler des multiples antagonismes qui peuvent séparer des âmes de parents qui, pourtant, s'aiment, que l'on songe à ces différences de goûts, de pensées, de préoccupations qui, malgré tout, isolent les individus les plus tendrement inclinés l'un vers l'autre. Quand survient la mort d'un être cher, quel regret nous torture de n'avoir point vécu avec lui, la plupart de nos heures ! Nous nous voulions profondément uni à lui, et cependant, sa destinée se déroulait à part de la nôtre ; nous vivions, peut-être, loin de lui ; nous nous contentions de savoir qu'il existait et que nous pouvions espérer le revoir. Qu'il est infime, parfois, le total des jours que nous avons vécus tout près de lui ! Et dans ces jours, combien peu de pensées et de sentiments nous avons partagés ! A chaque séparation, nous emportons la tristesse de n'avoir point donné assez de notre âme, et la mort de l'être cher achèvera de nous dévoiler la vanité de tous nos élans, de toutes les protestations désespérées de notre tendresse.

Aucune affection, aucune amitié n'est assez intime pour exclure le soupçon qu'il n'y a point de communion parfaite. Que dire des simples camaraderies et des relations avec les indifférents ? Il est, selon le mot de Stendhal, « des cœurs de fabrique trop fine qui ont besoin de l'amitié de ce qui les entoure ». Ce sont précisément ceux-là qui sont sujets au grand désir religieux de l'absolu ; ils manifestent avec une particulière évidence, l'aspiration secrète de la nature humaine. L'indifférence des hommes nous rejette au sentiment de notre irrémédiable solitude et de notre néant ; elle nous fait éprouver que nous sommes une infime partie

de la réalité, alors que nous voudrions être tout. Les hommes qui nous entourent et ne nous aiment point assez pour nous donner au moins la fugitive illusion que leur vie ne saurait se dissocier de la nôtre, ceux-là sont comme d'irréductibles négations de nous-même ; leur présence nous rappelle nos limites et notre précarité ; ils peuvent vivre sans nous ; ils se féliciteront, le cas échéant, de nous survivre. Quel homme, de sensibilité un peu vive, n'a frémi, faisant retour sur lui-même, en entendant des hommes plaisanter sur la mort de quelqu'un ? Mépris pour ceux qui sont dépossédés de la vie, orgueil d'être encore debout dans la lumière ! Et l'on imagine, amèrement, les rires insoucians de la jeunesse qui dédaigne les morts ou s'empresse de les oublier ; des multitudes sont là qui viennent sur nous, irrésistibles, et nous poussent au néant, alors que nous voudrions vivre dans toutes les âmes.

L'hostilité des hommes rend encore plus cruelle cette impression de solitude. Il nous est toujours pénible, parfois même profondément douloureux, de sentir devant nous, un égoïsme qui s'oppose au nôtre. Ce moi rival est une réalité rebelle dont nous sommes exclu à jamais ; l'individu ne peut, sans effroi, se sentir environné de tels abîmes ; il veut se rencontrer soi-même partout, pénétrer tout, vivre en tout. Mais si l'on s'avoue cet égoïsme démesuré, l'on se voit en hostilité vis-à-vis des autres moi ; l'on se rappelle qu'autrui se pose en face de vous avec d'égales prétentions ; l'idée de la séparation, de l'opposition éternelle des êtres nous impose l'angoisse de la solitude ; de là, l'horreur que suscitent partout les manifestations brutales de l'égoïsme. Or l'humanité nous apparaît le plus souvent comme un chaos de forces antagonistes. Que l'opposition des hommes s'exaspère jusqu'aux cruautés qui se repaissent voluptueusement de la douleur d'autrui, ou qu'elle se borne aux concurrences froides ou même

aux conflits d'idées, elle est partout ; elle est la condition indispensable de vie ardente et passionnée. Nous nous grisons parfois de la chimérique pensée que les antagonismes résultent de malentendus et que, mieux éclairés sur leurs désirs fondamentaux, sur leurs intérêts véritables, les hommes pourraient vivre en harmonie. Mais quand nous abordons les minuties de l'existence, l'énorme diversité humaine s'impose à nous, et, si nous savons nous observer profondément, nous finissons par découvrir jusque sous nos pensées les plus conciliantes et dans nos actes les plus généreux, une sournoise volonté d'expansion, de domination. Dès lors, comment douter que la volonté de puissance est universelle et que le fait d'être une individualité implique nécessairement l'affirmation de soi-même contre tous. La différenciation, l'antagonisme sont au cœur de la vie. Faire le bien, n'est-ce pas essayer de conquérir les âmes, chercher à s'épanouir au delà de soi-même ? Ferions-nous encore le bien si nous n'avions l'espoir d'éveiller, en autrui, un sentiment d'amour, et de réduire ainsi une force qui nous excluait par son hostilité ou son indifférence ? C'est parce que l'harmonie n'existe point que la vie a tout son intérêt pathétique. Un but que l'on atteint, perd son attrait ; si les idées pour lesquelles nous luttons, venaient à obtenir l'adhésion unanime, elles cesseraient de soulever notre enthousiasme ; la foi se retrempe dans le combat ; la victoire n'est belle qu'aussi longtemps qu'elle reste un mirage dans l'avenir. Imaginons la fadeur des paradis terrestres ; ils ne suscitent notre désir passionné qu'autant que nous gémissons dans le deuil, l'oppression, les déchirements du combat. C'est notre angoisse présente qui provoque et magnifie les rêves de délivrance.

Ainsi, nous aspirons à la fin des antagonismes parce qu'aussi longtemps qu'ils durent, nous souffrons comme d'une compression de notre personnalité. Le moi

implique l'affirmation indéfinie de soi-même ; tout ce qui s'oppose à lui le fait souffrir, et cependant cette opposition est nécessaire à son existence. Quelle activité lui resterait-il si tout l'étranger était conquis, s'il n'y avait plus rien à désirer ? Point de vie sans activité, point d'activité sans désir, point de désir sans antagonisme. La vie est effort de chacun pour l'expansion, la conquête, l'harmonie, l'unité ; elle cesserait si l'harmonie totale était accomplie, la conquête achevée, l'unité atteinte ; et cependant, elle ne se maintient que par le désir et l'espérance de cette unité qui serait son anéantissement.

Si douloureuse qu'elle puisse être, la vue du chaos humain est moins radicalement désespérante que la pensée de l'impénétrabilité, de l'unicité des consciences. Notre connaissance d'autrui n'est qu'une fiction à laquelle, sans doute, servent de canevas, des jeux de physionomie, des gestes et des paroles, mais dont les éléments essentiels sont empruntés à notre vie intérieure. Que de fois ne l'a-t-on pas dit ? C'est notre âme qui se reflète dans les yeux où nous croyons discerner les mouvements secrets d'une âme étrangère, c'est notre imagination et notre cœur qui composent le poème que nous lisons, et nous prêtons à l'univers, les nuances de notre âme. Aux heures d'exubérance, tout nous semble pénétré de notre vitalité, les choses, devant nous, sont comme lourdes d'inépuisables promesses ; aux heures d'affaissement, le monde nous paraît manquer de sève, il n'y a plus devant nos yeux, qu'un dur mécanisme et comme un squelette d'univers. Nos passions rajeunissent et colorent nos paysages ; nos lassitudes et nos dégoûts les ternissent et les appauvrissent parfois jusqu'au néant¹. Tout notre univers aimé s'évanouit avec nous.

1. Ribot cite le cas d'un malade souffrant d'épuisement nerveux : « il lui semble, écrit-il, que le monde réel est complètement évanoui, a disparu ou est mort. »

Ce n'est pas à dire que nous cessions jamais tout à fait de croire à l'existence d'un univers objectif et de consciences étrangères ; mais nous les sentons inaccessibles ; nous sommes irrémédiablement enfermé en nous-même, Cette solitude nous effraie surtout parce que nous avons la certitude que d'autres sujets existent dont nous sommes exclu à jamais et qui sont comme des négations de nous-même ; mais elle nous effraie aussi parce qu'en perdant l'illusion de vivre en autrui, de vivre pour autrui, nous prenons plus profondément conscience de notre faiblesse et trouvons plus horrible la mort.

Tout revient en définitive à la tristesse de se sentir limité dans le présent et dans l'avenir, alors qu'on se voudrait éternel et tout-puissant. Un Pascal que tourmente le silence éternel des espaces infinis, manifeste, sous un autre aspect, cette fondamentale souffrance. Les modernes ont définitivement écarté l'antique conception du monde limité dans le sens de la grandeur et le sens de la petitesse, du monde fait à la mesure de l'homme, et dans lequel la raison pouvait se mouvoir à l'abri de tout vertige. Les gigantesques soleils d'où jaillissent, dans l'immensité, des flammes dont la moindre embraserait, en un éclair, toute la terre, anéantissant la vie, le fourmillement à l'infini d'énormes globes incandescents dont la lumière ne peut nous parvenir, nous font apparaître l'humanité si chétive, que toutes nos aspirations nous en semblent dérisoires. Nous nous sentons écrasé, réduit à rien, nous qui voudrions être infiniment. L'inutilité de l'effort humain pour conquérir la nature ne peut échapper à celui qui conçoit l'immensité du réel. Comment se passionner encore pour le drame de la vie humaine quand on aperçoit la ridicule petitesse du domaine où il se déroule ? Quelle ardeur peut-il nous rester pour les entreprises de l'homme.

quel enthousiasme pour ses conquêtes, quand nous sommes obsédé par l'idée de l'infini ? Cette immensité de l'univers dans l'espace, ce tumulte de forces hostiles ou tout au moins étrangères à l'humanité, attestent l'incurable folie du vouloir-vivre, volonté d'expansion infinie et de toute-puissance.

Dira-t-on que la pensée nous relève ? Comprendre et concevoir, n'est-ce pas une manière de posséder ? Vaine espérance ! Le réel déborde prodigieusement toutes nos conceptions ; notre imagination s'épuise à vouloir répandre notre vie, dilater notre personnalité aussi loin que s'étend l'univers. L'immensité se dérobe à l'embrassement, les horizons reculent, à mesure qu'on avance. L'impossibilité de tout conquérir ou, plus modestement, de tout connaître, se révèle aussi bien au savant qui se penche sur l'infiniment petit qu'à celui qui lève les yeux vers le ciel étoilé. Il y a des univers dans une goutte d'eau et dans un atome, et, si profondément que puisse pénétrer notre regard aidé, prolongé par notre imagination, les limites du réel s'effacent ; il n'y a point de terme aux investigations ; la science humaine est réduite à se mouvoir dans le relatif, à se contenter de vues fragmentaires. Et cependant, notre esprit aspire à la connaissance totale ; telles âmes exigeantes arrêteraient, découragées, leur poursuite du vrai s'il leur apparaissait nettement que notre ignorance est incurable. La raison ne se lasse jamais de poser des questions ; à toute cause découverte, elle veut pouvoir assigner une cause ; elle voudrait atteindre une cause première qu'elle connaîtrait pleinement et dans laquelle se résumerait l'univers ; elle voudrait tenir sous son regard, dans une seule intuition, la totalité du réel. Du même coup, cesseraient toute recherche, tout effort d'intelligence ; la diversité infinie des choses se serait fondué dans l'unité ; l'œuvre de la

pensée serait terminée, mais, du même coup, aurait disparu la pensée elle-même. C'est que la pensée est activité, effort pour unifier le divers sensible. L'esprit soupçonne que sa tâche ne pourra jamais être achevée, et cependant il ne peut travailler que dans l'espoir de l'achever, un jour.

L'univers nous apparaît comme indéfini, dans le présent ; mais nous le voyons en perpétuelle évolution, et il est impossible à notre esprit d'assigner une origine et une fin au changement. L'on se résignerait encore à n'avoir pas toujours existé, mais comment songer sans frémir, à l'infinité des siècles qui s'écouleront après notre mort ? Qui pourrait, de tout son être, consentir à la mort totale, éternelle ? Les ruines des puissants édifices du passé nous émeuvent comme le douloureux pressentiment de la décrépitude qui attend toutes nos œuvres. Des civilisations grandioses de jadis, survivent à peine quelques vestiges dont nous démêlons mal le sens, quelques inscriptions ou quelques fragments de poèmes que nous interprétons arbitrairement. Tout sera, un jour, comme si l'humanité n'eût jamais existé ; nos poèmes sont écrits sur l'eau, nos puissantes cités sont des châteaux de sable sur la plage ; l'instant de notre vie est imperceptible dans l'immensité du temps qui l'exclut ; des siècles de mort nous enveloppent, et cette pensée, quand elle s'impose à notre esprit, étouffe toutes nos espérances, paralyse nos énergies, nous ôte le courage de lutter, de travailler, de vivre. A quoi bon lutter, si l'on est sûr de l'échec ? Pourquoi édifier une œuvre si elle est condamnée à tomber en poussière ? Sans doute, la plupart des hommes se consolent aisément de cette disgrâce en songeant que leur œuvre durera au moins autant que leur propre vie. Pour se sentir solidement établis dans l'existence, ne leur suffit-il pas de pouvoir penser qu'ils ne sont pas à la veille de la mort ? L'obsession du lointain avenir est rare,

dans les multitudes ; aussi n'est-ce point chez elles que nous observons le tourment pessimiste et l'âpre effort de l'âme pour s'en délivrer. L'homme en qui l'intelligence ne cède point immédiatement à l'impulsion instinctive du vouloir-vivre, est, plus que tout autre, exposé à fléchir sous la hantise du temps, irrésistible destructeur de tout ce qui fait notre orgueil et notre joie. Il est des âmes qui ne se peuvent contenter de ce qui doit, un jour, finir. Si toutes nos œuvres sont passagères, la vie n'a point de sens, l'effort n'a point de but. Telle est peut-être la pensée la plus désespérante que puisse rencontrer l'homme.

Si la vie n'a point de but suprême, il nous semble qu'elle ne se justifie point, qu'elle est absurde et, partant, mauvaise. Et il ne s'agit point là d'une condamnation purement théorique, prononcée au nom d'un principe abstrait ; l'absurde est jugé mauvais parce qu'il est cause de souffrance. Un effort sans but est une peine gratuite, une peine que ne vient pas compenser la satisfaction d'obtenir un résultat estimé, aimé. L'effort inutile est un des cruels supplices de l'Enfer antique, le supplice de Sysyphe et des Danaïdes ; c'était une mortification ascétique pour les moines du désert qui s'en allaient, au loin, sous le soleil, puiser dans le Nil l'eau dont ils arrosaient, à leur retour, un bâton fiché dans le sable. Le travail stérile est encore aujourd'hui un châtement dans certaines prisons. Sans but, la vie nous apparaît comme une agitation vaine qu'il serait sage de terminer au plus tôt. Ce n'est pas de but provisoire qu'il s'agit ; un but provisoire n'est qu'un moyen ; il n'a pas de valeur en lui-même. Nous voudrions un but pour l'ensemble de notre vie, un but qui se suffit et rachetât toutes nos peines. Or l'intelligence, quand elle n'est pas totalement asservie à l'instinct, nous apprend qu'il n'y a point de but suprême. Quel but pourrait avoir notre existence fugitive ? Transmettre

la vie ? Mais quel est le sens, le but de la vie universelle ? Se perpétuer, se transmettre, se répéter, ce n'est pas avoir un sens, ce n'est pas poursuivre, atteindre un but.

Certes, tous les hommes ne sont point tourmentés du désir d'un but suprême ; les buts provisoires suffisent, d'ordinaire, à les passionner, à leur masquer le vide infini des horizons. Mais l'homme de sensibilité exigeante, d'imagination vive, de raison hardie, sort de l'illusion, s'élève au-dessus de la vie, en aperçoit les limites et l'irrémédiable vanité. La vie est aspiration sans fin, incomplétude sans remède. Un but suprême serait un point d'arrêt après lequel il n'y aurait plus rien à désirer. Mais, cesser de marcher, d'agir, de désirer, ne serait-ce pas cesser de vivre ? Nous voulons un but parce que nous avons horreur d'une agitation qui n'aboutit point, parce que l'effort sans résultat est une peine que rien ne compense ; et pourtant, ce but suprême nous inquiète parce qu'il serait la fin de la vie qui est, essentiellement désir, élan, effort. Nous retombons toujours à la même douloureuse antinomie. Tel est notre destin : souffrir du fait que l'on est limité dans l'espace et dans le temps, vouloir être tout, vouloir emplir de soi et de soi seul, tout l'univers, aspirer à devenir Dieu, l'Un éternel, qui n'aurait plus rien à conquérir, à réaliser, à désirer, et comprendre pourtant que la vie est, par nature, activité, effort, désir et qu'elle cesserait d'être s'il n'y avait plus rien à conquérir, à réaliser, à désirer ; vouloir échapper à cet effeuillement de l'être, heure par heure, vouloir dominer le temps où se meurt lentement notre moi, et soupçonner que le temps est une condition de la vie, le changement, un caractère fondamental de la conscience ; être essentiellement une aspiration vers l'un et l'immuable, et sentir qu'il n'y a point de vie en dehors du multiple et du changeant. Vouloir, de toutes ses forces, la vie, et ne la vouloir, cependant, qu'à l'expresse condition qu'elle désire et espère un but qui, tout compte fait, serait son anéantissement.

CHAPITRE II

LA RECHERCHE DE L'ABSOLU

Comment échapper à ces douloureuses hantises, vaincre les pensées débilantes de la mort, du changement, de la solitude, de notre faiblesse devant l'infini de l'espace et du temps, de l'absence de but suprême ? A les bien prendre, on constaterait, croyons-nous, que les grandes doctrines religieuses, métaphysiques, sociales, morales, les hautes manifestations de l'amour et de l'art expriment l'effort de la vie pour se libérer des obsessions cruelles que lui impose une intelligence trop perspicace ; elles sont des tentatives pour neutraliser les effets d'une dangereuse clairvoyance et pour assurer à l'humanité, le bénéfice de l'heureuse insouciance que l'instinct assure à l'animal. En acquérant l'intelligence, la volonté de vivre s'est donné, sans doute, un merveilleux instrument d'adaptation et de combat, mais un instrument dangereux, arme à deux tranchants qui, originairement au service de la vie, peut se retourner contre la vie. Elle se retourne contre elle en lui révélant les fatalités qui la menacent et qui la vaincront. La vie est telle qu'il lui est impossible de se maintenir ardente et puissante si l'espoir lui fait défaut ; or l'intelligence lui montre l'échec inévitable de tous ses efforts ; l'ordre social et la conservation de l'espèce sont en péril si l'individu ne sait point s'oublier en faveur d'autrui et sacrifier son présent à un avenir qu'il ne verra point. On l'intelligence nous enlève l'illusion bienfaisante de vivre en

autrui et nous persuade qu'une chose, une personne perdent, pour nous, tout intérêt quand nous cessons d'exister, quand notre sensibilité n'est plus là pour en tirer de la joie ou de la tristesse. De plus, l'intelligence nous accable sous la pensée des infinis qui nous environnent ; l'homme n'est fort et joyeux que s'il croit en lui-même ; il n'agit puissamment que s'il croit en la grandeur de ses œuvres ; or l'idée de l'infini nous réduit à rien, et toutes nos œuvres s'effacent dans l'égalité du néant sous l'amoncellement des siècles sans nombre. Enfin, l'intelligence nous dévoile l'insuffisance de tous les buts ; ils ne sont que des points de départ pour des efforts nouveaux, et, après chacune de nos conquêtes, nous nous retrouvons aussi pauvres, aussi profondément insatisfaits ; nous prenons conscience que la vie est aspiration sans fin, et qu'un but qui serait suprême, un but après lequel, il ne resterait plus rien à désirer, serait le terme de la vie.

Le rêve confus de l'absolu, tel est l'artifice qu'invente la vie pour ne point succomber aux coups de l'intelligence. Tout est sauvé si nous parvenons à croire à l'absolu ; nous aurons acquis un prestigieux substitut de l'instinct. L'animal vit dans son présent et dans le monde étroit qu'embrassent ses regards ; il accomplit, sans critique, les actes que lui commande la tradition de son espèce ; il ignore les regrets persistants et les longue espérances ; il est le docile serviteur de la Vie. L'homme qui se pénètre de la foi en l'absolu, recouvre quelque chose de cette salubre innocence ; son univers demeure incomparablement plus vaste que celui de l'animal, mais il a comblé le vide redoutable des horizons indéfinis ; son esprit n'est plus condamné à se perdre dans le déroulement sans fin des étendues et des siècles. Il ne craint plus la mort et il ne se tourmente plus de l'écoulement du temps, parce qu'il croit à l'éternité ; il ne s'effraie plus de l'immensité du monde matériel

parce qu'il est convaincu que l'essentiel de lui-même est à l'abri au sein d'une indestructible substance ou que l'univers est un songe provisoire ou qu'il existe une réalité plus haute que le monde, plus haute même que la vie, une réalité que nous pouvons atteindre par un effort libérateur de volonté ascétique.

Quelle idée pourrions-nous donner de l'absolu ? Les métaphysiciens ne le caractérisent guère que par contraste ; il est, disent-ils, l'opposé du relatif ; il est, avant tout, la négation de tout ce qui nous fait souffrir, la négation de la mort, la négation du changement, de la pluralité, des limitations, du désir et de l'effort sans cesse renaissant. Notre existence nous est douloureuse parce que nous la savons précaire, limitée par une infinité de forces étrangères, parce que les buts que nous poursuivons restent provisoires, parce que rien d'humain n'est jamais achevé. Bien plus, notre vie a pour conditions le changement, l'effort, le désir, le sentiment d'incomplétude ; elle cesserait, nous le comprenons, si nous cessions d'agir et nous cesserions d'agir si nous n'avions rien à conquérir ; la vie suppose donc la pluralité et l'opposition ; l'existence de notre personnalité consciente est relative à d'autres existences. La vie est douloureuse précisément parce qu'elle est du domaine du relatif ; elle implique, chez le sujet, la tendance à l'expansion infinie ; mais cette tendance qui est une condition rigoureuse de l'action, c'est-à-dire de la vie, disparaîtrait si elle venait à être pleinement satisfaite ; il faut donc qu'elle échoue pour que la vie persiste ; le sujet ne peut exister que s'il se heurte à l'objet, c'est-à-dire à quelque chose qui est sa négation. Sujet et objet sont termes corrélatifs ; pour que la vie persiste, il est nécessaire que persistent les conditions qui la font essentiellement vaine, inassouvie, douloureuse. L'absolu serait directement le contraire de la vie humaine ; il serait le parfait, l'achevé, l'un, l'immuable.

Mais alors quelle raison avons-nous d'aimer, de rechercher l'absolu ? A supposer qu'il existe, n'est-il pas sans rapport avec nous, n'est-il pas la négation pure et simple de notre vie ? Nous voulons nous perpétuer ; mais puisque nous sommes essentiellement des êtres actifs, ne devons-nous pas vouloir que notre activité persiste et donc que persistent ses conditions, c'est-à-dire le relatif ? Et voilà précisément la solution à laquelle nous ne parvenons pas à nous résigner parce que le relatif comporte tous les motifs du tourment pessimiste.

Le paradoxe de toute vie humaine c'est d'impliquer à la fois le relatif et l'effort pour s'en affranchir. Nous voudrions que cet effort pût aboutir sans supprimer la vie. Le rêve de l'absolu est précisément le rêve d'une vie incomparable avec la vie humaine et qui cependant serait de la vie ; c'est le rêve d'un fini qui serait infini, d'un but suprême qui ne serait pas un terme, d'une existence qui serait l'unité sans être la solitude, l'assouvissement de tout désir, l'abolition de tout effort, de tout changement, de toute activité, sans être la mort.

Beaucoup d'âmes acceptent un tel rêve sans s'appliquer aucunement à l'analyser, sans en discerner les éléments inconciliables. Il leur suffit de pouvoir se dire qu'il existe une vie exempte de tout ce qui rend la nôtre douloureuse, et quand on s'avise de leur signaler la contradiction qu'implique l'idée d'une vie hors du temps, d'une vie sans désir, d'une conscience sans pluralité, sans opposition de sujet à objet, elles se libèrent de cette inquiétude en se disant que la raison humaine est incompétente et que rien n'empêche le contradictoire d'être réel. L'on ne sait pas exactement de quoi l'on parle ni à quoi l'on pense. Il suffit que le désir se puisse aveugler dans le songe vague d'une béatitude miraculeuse réalisée par quelque étrange puissance capable de résoudre les absurdités les plus

manifestes et d'anéantir les invincibles obstacles qui se dressent devant nos espoirs.

Ce que nous voulons, c'est vaincre l'obsession des infinis et de l'instabilité, et nous essayons de le faire par la conception de l'un et de l'immuable, comme si, en le pensant, nous participions en quelque mesure, à sa toute-puissance, à sa perfection, à son inébranlable sérénité. Nous voulons vaincre cet univers indéfini, étalé dans l'espace, et vaincre surtout le temps où se dissout chaque jour notre être, où se dissipera bientôt jusqu'au dernier vestige de nous-même et de ce qui nous est cher. L'absolu est le refuge d'où nous pouvons braver la mort et d'où l'univers dont l'immensité nous effrayait d'abord, apparaît comme un songe transitoire ou se replie, à nos yeux, comme l'écran d'une fantasmagorie. Bien que l'on commence par le proclamer radicalement différent, de tout ce que nous connaissons, étranger aux conditions de la vie et de la conscience humaine, l'on ne perd pas l'espoir, la conviction confuse qu'il nous est accueillant ou que nous sommes enracinés en lui et que notre nature ne lui est hétérogène qu'en apparence.

Pour vivre au jour le jour, il nous faut simplifier notre représentation des choses, éliminer les particularités des données sensibles, former des concepts, les hiérarchiser, substituer à la multiplicité sans borne, quelque formule universelle que nous finissons par substantialiser et par proclamer plus réelle que le monde sensible. Nous supposons l'existence de l'homogène sous l'hétérogène parce que nous nous orienterions sans peine, dans un univers sans énigme et que chaque être particulier, qualitativement différent de tous les autres, est une énigme à déchiffrer. Le multiple qualitatif est comme du changement accompli, étalé dans l'espace ; le devenir est du multiple qualitatif qui se dessine dans le temps. Nous nous efforçons de ramasser toute cette diversité

immobile dans une substance homogène, et toute cette diversité mobile dans une cause première ou un but suprême. Notre effort quotidien pour la connaissance est un effort sans cesse inachevé pour classer, ramener l'inconnu au connu, le multiple à l'un, le présent au passé, le nouveau à l'ancien. Mais notre désir insatiable de connaître, qui n'est qu'une forme subtile de notre désir insatiable d'expansion et de puissance, tend à passer à la limite : la connaissance fragmentaire nous assure un avantage sur les forces naturelles ; mais notre sensibilité exigeante suscite, en nous, le rêve d'une connaissance totale qui nous assurerait la toute-puissance. Nous n'avons certes pas la prétention de saisir la multitude des mouvements homogènes dont nous imaginons qu'il sous-tendent la multiplicité qualitative des choses. Mais ce nous est une satisfaction de supposer qu'ils sont, en principe, calculables ; un monde calculable est moins inquiétant, pour nous, qu'un monde réfractaire à la mesure : pouvoir mesurer, c'est pouvoir prévoir, utiliser, se mettre en garde. Néanmoins, ce monde en perpétuel changement, même s'il ne s'agit au fond, que de changements par translation d'éléments immuables, reste redoutable pour notre faiblesse. Nous voudrions le maîtriser complètement et c'est pourquoi nous formons le rêve d'une cause première qui le domine, soit qu'elle l'ait créé, soit qu'elle l'enferme dans son sein comme le principe enferme les conséquences.

L'effort pour connaître est aussi décevant que l'effort pour conquérir, tant qu'il n'aboutit pas à un but définitif. Aristote enseignait déjà que le devenir est un acte incomplet, inexplicable, injustifiable si l'on n'en suspend la réalité à celle d'un acte pur ; la fin du devenir, la fin des limitations, l'acte pur, tel est le terme vers lequel semble se ruer la vie. La pensée est mouvement, activité unifiante ; elle se découragerait si elle comprenait pleinement la vanité de ses tenta-

tives. Un infini de mystère ne cesse d'entourer la lueur qu'elle projette sur les choses ; nous sentons que, devant l'infini, tout est égal, tout est mesquin ; l'on ne progresse pas si le but recule à mesure que l'on avance. Notre ambition doit se borner, selon le mot bien connu, à dériver notre ignorance de sa source la plus élevée. Mais nous ne pouvons nous empêcher de lever les yeux sur le mystère illimité, et l'idée que nul effort ne l'entame vraiment puisqu'il demeure infini, annule l'importance de nos conquêtes et nous accable sous le sentiment de notre irrémédiable impuissance. Encore une fois, beaucoup d'âmes se contentent du relatif et ignorent l'obsession sincère, intense, cruelle de l'infini. Mais celles qui ne savent point s'enfermer en de modestes paradis, ne cessent guère d'être tourmentées par la pensée vertigineuse de l'univers inconnu dont les formes innombrables et passagères ondulent depuis l'infinité du temps vers un avenir sans limite. Le rêve de la cause première, de la substance éternelle ou du but suprême où s'arrêterait et se concentrerait l'univers changeant, c'est le rêve de la victoire sur une réalité dont l'immensité nous épouvante et dont le mouvement nous emporte au néant. Mais, encore une fois, la vie suppose le changement et la multiplicité ; il en est, à cet égard, de la vie spéculative comme de la vie pratique. Une pensée qui aurait conquis toute la vérité, c'est-à-dire tout unifié, tout immobilisé, tout identifié, s'évanouirait dans une immuable contemplation. Pour que la pensée puisse travailler, c'est-à-dire exister, il est strictement nécessaire qu'il lui reste toujours de la pluralité à unifier, du changement à réduire. Le rêve d'une connaissance totale, c'est le rêve d'un passage hors des conditions de la pensée, le rêve de la disparition définitive du multiple et du changeant dans l'un immuable.

L'intelligence qui cherche le vrai aspire néanmoins à la connaissance absolue parce qu'elle a besoin d'un

but suprême ; elle discerne que les notions fragmentaires laissent intact l'infini du mystère ; or tout effort veut être soutenu par la conviction qu'il aboutira. La pensée ne peut donc vivre que d'une perpétuelle déception. Aspirer à l'absolu et ne jamais l'atteindre, telles sont les deux conditions essentielles de son existence. L'absolue connaissance est un néant de connaissance.

L'absolu n'est pas toujours conçu comme un absolu de puissance ou de connaissance ; il est conçu très souvent encore — et peut-être le plus souvent, comme un absolu de valeur. De même que nous voudrions fonder notre existence et asseoir notre science sur l'un et l'éternel, de même, nous voudrions donner à la vie individuelle et à la vie collective, une règle qui nous imposât l'évidence de sa valeur suprême et qui abolît toutes les divergences d'opinion, de sentiment et d'action sous une autorité sans mesure. Qu'est-ce, en définitive qu'une valeur absolue ? C'est une valeur qui ne dépend point d'une autre, qui se suffit à elle-même, qui est à l'abri de toute contestation et de tout caprice et qui, par conséquent, n'est point subordonnée aux appréciations de notre sensibilité. Que notre besoin d'une valeur absolue soit en grande partie d'origine sociale, la chose paraît certaine. Laisser à l'individu, la souveraineté entière, l'engager à chercher lui-même sa voie, c'est exposer la société à la dissolution ; il est de première nécessité, semble-t-il, que l'individu sache obéir, limiter son égoïsme, se sacrifier quand l'exige le salut social. Comment compter sur son obéissance, sa justice et son sacrifice si on lui laisse ou lui donne la conviction que sa sensibilité est la mesure de toutes les valeurs et que la seule règle de conduite est de rechercher les satisfactions les plus intenses. La sensibilité est la part la plus trouble, la plus mouvante de l'âme ; on sait de reste combien elle peut varier dans un même sujet, combien elle peut être différente d'un sujet à l'autre, et

l'on comprend que les moralistes, les théologiens et les politiques se soient acharnés contre les doctrines hédonistes et utilitaires et même contre les morales du pur sentiment altruiste. Quand ils prônent la charité, la pitié, ils ne manquent pas d'ajouter que c'est un devoir d'être charitable et d'avoir pitié. Ils ne se contentent pas de dire : soyez charitable, si vous éprouvez de l'amour pour le prochain. Cet amour n'est point, à leurs yeux, facultatif. Conseiller à l'homme tendre et généreux de céder au penchant de sa nature, ce serait proclamer le principe si dangereusement subversif : chacun peut suivre son désir dominant, autre façon de dire : chacun peut prendre son plaisir où il le trouve. Ce que l'on veut, précisément, c'est que l'individu ne cède pas aveuglément à une nature que l'on sait multiforme et capricieuse. On a besoin d'ordre, c'est-à-dire de stabilité, d'unité ; il s'agit donc de plier à une discipline uniforme, la partie la plus rebelle, la plus fuyante de nous-même ; il s'agit de faire des hommes qui soient de bons sujets, des serviteurs ponctuels de la société et de l'espèce.

L'on ne courbera point l'individualité si l'on ne réussit à créer en elle, la conviction qu'il existe des valeurs dont elle n'est pas la mesure ; il faut s'efforcer d'obtenir qu'elle les accepte sans les rapporter à soi, qu'elle les reconnaisse pour des valeurs absolues, c'est-à-dire des valeurs devant lesquelles on se prosterne respectueusement et qu'il serait sacrilège de regarder en face. Est-il vrai que l'ordre social ne peut subsister sans cette condition ? Des hommes dénués de tout sentiment de respect, des hommes qui auraient acquis la conscience très nette que toute valeur est relative à notre sensibilité et, qu'en définitive, il n'y a pas d'autre but que le bonheur, ces hommes seraient-ils vraiment inaptes à vivre en société, incapables d'être justes, de coopérer harmonieusement ? Ne comprendraient-ils pas

qu'il ne saurait exister de bonheur individuel en dehors de la vie sociale, et, dès lors, n'imposeraient-ils par des freins à leur égoïsme dans son intérêt même ? Pourquoi les défenseurs de la morale idéaliste se montrent-ils si préoccupés des nécessités de la vie sociale, sinon parce qu'au fond, ils y voient la condition indispensable du bonheur des individus ? Pourquoi évoquerait-on si obstinément le péril de l'anarchie si elle n'apparaissait comme la ruine du bonheur individuel ? Pour obtenir de l'individu, les sacrifices indispensables à l'ordre social il devrait, semble-t-il, suffire de lui démontrer clairement que de tels sacrifices sont la condition stricte de son propre bonheur. Et cependant, il est rare que cela suffise. Pourquoi ? Simplement, parce qu'au fond, aucune explication, aucune démonstration n'est capable de convaincre, sur ce point, la plupart des hommes ; ils croiront difficilement de toute leur intelligence et surtout, de toute leur sensibilité, à cette rigoureuse connexion de l'intérêt collectif et de l'intérêt personnel ; ou, s'ils y croient, beaucoup penseront, non sans apparence, qu'ils peuvent, personnellement, faire une exception en leur faveur, se dérober à quelques obligations sans qu'il en résulte la dissolution de la société. Chacun ne sera-t-il pas tenté de se dire qu'en se soumettant scrupuleusement aux conditions de l'ordre social, il tient le rôle de dupe ? Il ne peut ignorer que son exemple ne sera pas nécessairement suivi et que sa droiture ne sauvera point la société si elle est condamnée à succomber par l'injustice des autres. La ruse, la violence même, pourquoi n'en userait-il point, à l'occasion, pour rejeter sur autrui les charges auxquelles il se dérobe lui-même ? Pourquoi ne laisserait-il pas s'éteindre, en son âme, les désirs généreux dont la satisfaction coûte souvent beaucoup à son égoïsme ? Sans doute, ces désirs sont utiles à la vie sociale et, tout compte fait, au sujet même qu'ils éprouve. Mais, ici encore, le sujet ne s'expose-

l-il pas à être dupe ? Est-il sûr que les autres lui vouent, en échange de la sienne, une sympathie sincère ? N'obtiendrait-il pas de plus grands avantages en simulant des affections et en gardant, intérieurement, une indifférence qui protège contre les déboires de la tendresse non partagée, le tourment des ruptures, des séparations, des deuils ?

Des âmes délicates ne pourront, il est vrai, s'interdire aisément les sympathies sincères, la pitié, l'amour ; elles n'accepteraient pas volontiers de se faire hypocrites ; elles éprouveraient douloureusement l'impression qu'un manque de sincérité de leur part empêcherait de s'établir la communion humaine dont le rêve leur est nécessaire. Et malgré tout, les plus ardentes générosités, les plus délicats scrupules sont en péril de disparaître ou tout au moins de s'atténuer dans une âme obsédée par le soupçon qu'elle peut être dupe et que le but suprême est, en définitive, le bonheur personnel.

Et si l'on envisage maintenant, non plus l'intérêt collectif, mais l'intérêt individuel, il apparaîtra lui aussi comme gravement menacé par la diffusion des doctrines hédonistes et utilitaires. Si l'on ôte aux sentiments dits supérieurs et aux principes idéalistes, leur mystérieux prestige, si l'on ne place rien au-dessus du plaisir et de l'absence de peine, on sera, bien souvent, sans doute, tenté de reculer devant les efforts parfois rudes qu'exigent la culture de l'intelligence et l'affinement de la sensibilité ; trop volontiers, l'on se contentera des plaisirs faciles et l'on deviendra, peu à peu incapable de se maintenir au-dessus des appétits les plus vulgaires et de résister aux séductions du vice. L'âme la plus noble est exposée à fléchir, à s'abandonner ; l'idée que les plaisirs de la tempérance et de la culture sont plus durables et plus exquis, demeure souvent bien faible devant les sollicitations du plaisir brutal et présent. L'on sait de reste qu'il ne suffit pas de concevoir abstrai-

tement son propre intérêt pour avoir la force de le rechercher avec persévérance. Quand un désir impérieux s'éveille et réclame une satisfaction immédiate, il faut, d'ordinaire, pour lui résister, autre chose qu'une représentation abstraite de l'avenir.

C'est un lieu commun de dire que les morales du plaisir mènent infailliblement à l'amertume et à la tristesse, et que le seul moyen d'atteindre le bonheur est de ne le chercher jamais. De là ce désir si fréquent de s'oublier, de mourir à soi-même, pour vivre en autrui ; c'est comme si l'espoir d'une vie plus riche et plus durable nous appelait hors de nous. Un idéal objectif que nous concevons au-dessus de nous, prend un caractère sacré, une valeur universelle, absolue ; dominant les individus, il semble une réalité souverainement indépendante et bonne, comme un but jusques auquel tous les hommes ont pour tâche de se hausser. Il donne un sens à notre existence fugitive ; quand on peut croire que nos luttes, nos désirs, nos souffrances ne sont pas en pure perte, l'on se console d'être éphémère et de ne pas atteindre le bonheur. L'utilitarisme conscient nous rejette au sentiment de nos limites, de notre solitude, au sentiment que nous sommes irrémédiablement voué à la défaite, à la douleur, à l'anéantissement, alors que nous nous voudrions éternel et tout-puissant. Ramener tout à son propre bonheur, ramener tout à soi, c'est se condamner à ne voir en l'humanité qu'une multitude d'êtres qui s'excluent, c'est perdre la conviction consolante que l'on peut vivre en autrui et que l'on est soutenu au-dessus de la souffrance et de la mort, par la sympathie de toutes les âmes. De là notre aspiration vers un idéal suprême où finissent par se rejoindre toutes les intelligences et toutes les sensibilités divergentes, un idéal où nous puissions avoir comme l'illusion de goûter l'essence la plus pure et la plus grisante de vies innombrables.

L'obscur volonté qui réalise dans les sociétés et les individus, les conditions d'existence de la vie, suscite la croyance que certaines réalités, certaines idées, certains sentiments, certains actes tiennent leur valeur d'autre chose que du plaisir qu'on en peut tirer, d'autre chose que l'intérêt individuel et même que l'intérêt social. Il existe, pense-t-on communément, des valeurs absolues, incommensurables. Comment nous sont-elles révélées ? Les uns disent, par la tradition remontant à Dieu, les autres disent, par la conscience, les autres, par la raison. Toujours est-il que, devant telles qualités d'âme, telles façons de se comporter vis-à-vis du prochain et vis-à-vis de soi-même, nous éprouvons un sentiment singulier où semble dominer une sorte d'admiration craintive. Elles sont bonnes absolument ; leur demander des titres serait une profanation ; c'est un devoir rigoureux que de les accepter sans une ombre de critique, d'examen, d'hésitation. La condition capitale, semble-t-il, pour que l'homme exécute ce qu'on appelle ses devoirs envers lui-même et envers la société, pour qu'il réalise, par conséquent, les conditions de son propre bonheur et les conditions de la vie sociale, c'est qu'il ait ce respect aveugle des valeurs morales, qu'il ne s'avise pas de leur demander leurs titres ni de rechercher leurs origines profondes. Respecter, adorer, croire, telle est, semble-t-il, la seule voie de salut. Il faut que le désir anarchique, le désir individuel plie devant ces valeurs étranges ; c'est l'obéissance passive qui est requise ; mais elle ne peut s'obtenir, croit-on, que si les règles morales sont revêtues d'une autorité qui garde le prestige du mystère. L'analyse, la connaissance, l'explication dissipent le mystère et, du même coup, ruinent l'autorité.

L'on ne respecte, à vrai dire, que ce que l'on ne comprend point parfaitement. Comprendre, c'est, en quelque mesure, posséder, dominer. Les détenteurs

de l'autorité sociale l'ont, de tout temps, bien senti ; de là leur persévérante application à s'envelopper de mystère, à éviter toute familiarité avec la multitude, à rechercher l'isolement, le silence, à se distinguer de tous par la splendeur et l'originalité du vêtement, par les ornements et les titres. Comment les respecterait-on de tout son esprit et de tout son cœur si l'on n'avait pas la conviction qu'ils possèdent d'exceptionnelles puissances, une richesse d'âme prodigieuse ou que leur personnalité baigne dans quelque réalité immense et surnaturelle, source infinie de sentiments de pensées, de joies inouïes ? L'homme n'adore plus ce qu'il connaît complètement ; telle est la vérité que la sagesse des peuples exprima sous tant de formes. Ne cherchons pas d'autre sens au récit hébreux de la chute originelle, au mythe grec d'Amour et Psyché, à la légende germanique de Lohengrin. Le tentateur invite le premier homme et la première femme à goûter aux fruits de l'arbre de la science, leur promettant qu'ils seront ensuite « comme des dieux », capables de comprendre et de déterminer par eux-mêmes, ce qu'est le bien, ce qu'est le mal, et aussitôt qu'ils ont mordu au fruit, c'en est fait de leur innocence ; ils ne sont plus des êtres instinctifs, suivant spontanément la volonté de Dieu, aimant et adorant ; les voilà devenus conscients, autonomes et par là-même abandonnés à tous les hasards de la recherche, à tous les périls de l'intelligence, aux tâtonnements et aux misères de la faiblesse humaine. Psyché ne sait plus se contenter de la griserie de volupté dans les ténèbres ; elle veut connaître, sans voiles, le mystérieux amour ; et, dès qu'elle l'a vu, l'amour s'envole. Lohengrin, le chevalier au cygne, est venu apporter le salut, la délivrance et l'amour ; il restera auprès d'Elsa, pour lui assurer le bonheur, à l'expresse condition qu'Elsa ne lui demande jamais son nom ni son origine. La curiosité finit par l'emporter dans l'âme

de la jeune épouse ; elle questionne, et, aussitôt, repa-
raissent sur le fleuve, le cygne et la barque, et le beau
chevalier repart, à jamais, vers l'inconnu.

L'amour, la vénération, le respect, le bonheur même
auraient donc dans l'intelligence, un implacable adver-
saire. On ne saurait aimer, adorer ce que l'on connaît
trop, c'est-à-dire, au fond, ce que l'on possède ; c'est
l'espoir obscur de l'inépuisable, de l'infini qui nous attire
hors de nous ; l'on n'aime ou l'on ne vénère que l'invin-
cible, ce que l'on ne parvient jamais à posséder tout à
fait. L'intelligence tend à simplifier, à immobiliser, à
mécaniser, à dissiper le mystérieux attrait des choses
vivantes ; elle écarte les promesses démesurées ; elle
descend au passé pour découvrir d'humbles origines à
la réalité qui nous troublait de son charme ou nous
imposait par son prestige. En retrouvant, par analyse,
les modestes éléments des choses les plus vénérées, il
semble qu'elle les rabaisse et les livre à notre merci :
l'être dont nous pouvons prévoir les actes, nous apparaît
comme une dépendance de nous-même, sinon de notre
volonté, du moins de notre intelligence. Dans la mesure
où il cesse d'avoir, pour nous, des secrets, il perd son
caractère inquiétant ; on dirait que nous pouvons
appuyer sur ses ressorts, déclencher ses actes. Le respect
ne subsiste que devant les virtualités insaisissables et
indéfinies. L'on en trouverait quelque preuve dans les
causes du rire, cette manifestation d'irrévérence. On
peut accorder à Bergson que le rire est habituellement
provoqué par l'apparition d'un automatisme là où
nous attendions de la liberté. Mais ce n'est sans doute
point l'explication la plus profonde. Pourquoi l'automatisme
nous paraît-il risible quand il l'emporte sur
la liberté ? Le rire est une détente. En quoi consistait
donc cette tension qui, brusquement, se dénoue ?
Nous étions plus ou moins sérieux, peut-être un peu
angoissé. Normalement, nous sommes d'autant plus

sérieux que nous nous trouvons en présence d'une personnalité qui nous inquiète ou qui nous dépasse. L'être humain, quand nous le devinons pleinement conscient de ce qu'il fait et parfaitement maître de lui-même, ne prête pas à rire. Mais le sérieux nous pèse parfois ; il nous est souvent fort pénible de voir en face de nous, un être qui cherche à nous imposer, légitimement ou non, le sentiment de sa supériorité. Une instinctive réaction de délivrance nous fait épier les faiblesses des personnes que nous redoutons ; nous nous appliquons à surprendre en elles tout ce qui peut les rabaisser à nos yeux, aux yeux d'autrui, à leurs propres yeux quand elles finissent par se voir comme elles sont.

Leurs faiblesses les diminuent, semblent les ramener au rang du commun des hommes, plus bas que nous, en définitive, puisqu'en les dénigrant, nous nous attribuons vis-à-vis d'elles la supériorité d'un juge impitoyable. Le contraste brusquement perçu entre l'idée imposante que nous nous faisons de la personne et la réalité de ses insuffisances provoque la détente explosive du rire.

Presque toujours, toujours peut-être, chercher un prétexte pour rire de quelqu'un, c'est, plus ou moins consciemment, plus ou moins brutalement, tenter de le rabaisser ; le rire est une sorte de vengeance contre tout ce qui peut nous infliger quelque humiliation, fût-elle infime.

Mais toutes les faiblesses qui nous font rire ne se ramènent point à l'automatisme gauchement substitué à la souplesse de l'adaptation intelligente et volontaire. L'automatisme est souvent une faiblesse, il n'est pas la seule. La loi par laquelle Bergson prétend expliquer tout le comique n'en explique sans doute qu'une partie ; elle n'est qu'un cas d'une loi plus générale. L'automatisme, ordinairement, ne nous paraît point risible en lui-même ; il a souvent son utilité et sa raison d'être :

il arrive qu'il convienne parfaitement aux circonstances, qu'il représente une économie de force et d'attention ; l'automatisme n'est risible que dans la mesure où il est une faiblesse ou passe pour tel. D'où vient donc qu'il nous semble parfois une faiblesse ? — De ce qu'il rappelle l'activité de l'animal ou de la machine, et de ce qu'il nuit, en bien des cas, à notre adaptation. Ce qui fait de l'homme une personnalité, autrement dit un être qu'il faut prendre au sérieux, c'est la raison, cette faculté d'autonomie, de contrôle sur les actes, cette aptitude aux adaptations les plus diverses ; c'est une grave imperfection que d'agir comme un automate quand il faudrait agir comme une personne réfléchie, maîtresse d'elle-même et libre.

Cette infériorité est d'autant plus risible qu'elle contraste davantage avec l'idée que nous nous faisons de la personne et surtout peut-être avec l'idée qu'elle prétend nous donner ou qu'elle se fait plus ou moins sincèrement d'elle-même. Il nous plaît de rabattre son orgueil en découvrant ce qui le rend injustifié. Par contraste, surtout lorsqu'il semble toucher les régions profondes de la personnalité, l'automatisme peut, presque toujours, prendre l'aspect d'une faiblesse. En principe, l'automatisme rend possible la prévision. Prévoir les paroles, les gestes, les démarches d'une personne, c'est éprouver, plus ou moins nette, l'impression de leur commander ; quand on connaît le secret d'un automatisme, il semble qu'on puisse le faire jouer à discrétion. Ce qui nous inquiète et nous impose du respect, c'est le spontané, l'imprévisible, la volonté mystérieuse que nous ne pouvons pas mettre en formules. Tout ce qui, dans une personne, surtout si elle pèche par orgueil ou simplement par vanité, peut réduire la part du mystère, la diminue plus ou moins à nos yeux.

Certes, connaître assez exactement les tendances, le caractère plus ou moins consolidé d'un homme, ce

n'est pas pour autant le trouver risible ; le comique n'apparaît guère que s'il y a contraste entre l'automatisme constaté et les prétentions réelles ou supposées. Et cependant il y a bien de la vérité dans ces réflexions de Bergson : « En un certain sens, on pourrait dire que tout caractère est comique, à la condition d'entendre par caractère ce qu'il y a de tout fait dans notre personne, ce qui est en nous à l'état de mécanisme une fois monté, capable de fonctionner automatiquement. Ce sera, si vous voulez, ce par où nous nous répétons nous-même. Et ce sera aussi par conséquent, ce par où d'autres pourront nous répéter. Le personnage comique est un type. Inversement, la ressemblance à un type a quelque chose de comique... Il est comique de venir s'insérer, pour ainsi dire, dans un cadre préparé. Et ce qui est comique par-dessus tout, c'est de passer soi-même à l'état de cadre où d'autres s'inséreront couramment, c'est de se solidifier en caractère. »

Ces remarques, si elles sont justes, et il semble bien qu'elles le soient pour une grande part, confirment notre explication. Ce qu'il y a de tout fait en chacun de nous est précisément ce qui peut être connu, mis en formules, ce par quoi nous sommes livrés sinon à la volonté, du moins à l'intelligence d'autrui. Etre assimilé à un type, c'est être classé, plus ou moins connu, donc plus ou moins maîtrisé. « Passer à l'état de cadre », c'est perdre son individualité, devenir un concept évidé de ces mille possibilités imprévisibles qui font la vie, la vie mystérieuse, spontanée, libre, insaisissable.

L'on ne s'incline donc respectueusement que devant le mystère. Si nous respectons certaines idées, certains sentiments, certains principes moraux, c'est parce que nous croyons apercevoir en eux le rayonnement d'un monde surnaturel.

Les valeurs absolues doivent s'imposer par elles-mêmes, influencer sur nous par leur indéfinissable autorité

et non par la promesse du plaisir ou la menace d'une souffrance. Elles seraient relatives à notre sensibilité si elles tenaient leur influence de la séduction qu'elles exercent ou de la crainte qu'elles inspirent ; le sujet se sentirait le droit de les discuter, le droit d'opter si bon lui semble, pour la jouissance présente avec la perspective de douleurs futures, plutôt que pour le sacrifice du plaisir immédiat en faveur de joies lointaines, pour le plaisir vulgaire plutôt que pour le bonheur idéal. Il importe que l'individu ne se sente aucun droit devant les ordres de Dieu ou de la conscience ; il faut qu'il s'oublie complètement lui-même afin de n'être plus qu'un instrument d'une docilité parfaite, aux mains de la puissance étrange qui est la valeur incomparable.

Admirable artifice de la vie qui réussit, pour se défendre, à se donner l'illusion de valeurs transcendantes. Il n'y aurait peut-être point de discipline durable ni de consolation suffisante si notre vie ne se sentait subordonnée à quelque réalité sublime. Le transcendant n'est qu'un moyen ; mais il n'atteint son but qu'à la condition d'être pris lui-même pour le but. Notre vie n'est pleinement défendue contre les décourageantes hantises de médiocrité et de platitude que si nous savons apprécier la noblesse des vertus qui ne servent à rien, la suavité des fleurs de sentiment et de pensée qui croissent, sans profit pour personne, sur les rochers ascétiques des Thébaïdes. Nous avons besoin de nous incliner devant les grâces de la haute vie spirituelle, devant l'élégance des rêves désintéressés, devant les héroïsmes inutiles, devant l'exquise pureté de l'être qui se garde intact à travers toutes les tentations, et qui, fidèle à un souvenir ou à quelque idéal inaccessible d'absolute réciprocité, laisse royalement se faner sur lui-même tous les charmes et toutes les promesses de volupté.

Si le prestige des valeurs absolues ne suffit pas à prosterner l'homme, si son adoration n'est pas assez

immédiate, assez complète, assez fervente pour étouffer, en lui, toute velléité de discussion, d'examen, si l'individualité réclame des droits, dresse les revendications de l'égoïsme en face des valeurs qui le proscrivent, c'est par la menace qu'on essaiera de réduire cette rébellion, mais par une menace telle qu'il y ait folie à vouloir mettre en balance les plaisirs de l'immoralité présente avec les tortures qui en seront le châtement. Toute joie, toute volupté, si intense qu'on l'imagine, n'apparaîtra-t-elle pas infiniment misérable devant le risque d'une damnation éternelle ? Mais le recours à cette menace infinie, écrasante, n'est qu'un pis-aller. La crainte du supplice éternel peut, à la rigueur, sauver le pécheur, le justifier ; si elle brise l'individualité, si elle prosterne de force l'égoïsme, elle ne l'anéantit pas ; c'est encore par égoïsme que l'on cède aux menaces. Se détourner du péché, par crainte des tourments infinis, c'est sans doute, faire preuve de contrition, mais de contrition imparfaite ; la contrition parfaite, c'est le renoncement au péché, par horreur sincère de la délectation égoïste ; c'est la reconnaissance allègre, spontanée des valeurs supérieures. Pour que l'égoïsme plie définitivement et même disparaisse, pour que notre nature soit transfigurée, il faut qu'elle s'abîme dans l'adoration. Eblouissement des valeurs mystiques, sollicitations vers un monde de la grâce dont les mots terrestres ne peuvent que travestir grossièrement le caractère, délices lumineuses, résonances légères comme des frôlements d'âmes, béatitude qui n'a rien de commun avec le bonheur, confins où agonise l'intelligence, crépuscule de la conscience, par delà lequel, on imagine un réveil total, subit, triomphal dans une ineffable aurore, monde radicalement autre, vie au-dessus de la vie !... Monde exangue où la vie serait éteinte, car la vie c'est le désir toujours inassouvi, le mouvement incessant au sein du relatif, de l'incomplet, de l'inapaisé ! Et cependant l'ardeur

à vivre nous manquera si nous sommes obsédé par la certitude qu'il n'y a pas de but suprême, pas de valeur absolue qui donne un sens à toute notre vie, et nous délivre du sentiment cruel que nos jours s'écoulent en vain vers la décrépitude et la mort, et que tous nos efforts se déploient dans le vide comme une absurde gesticulation.

Parfois, nous en venons à dédaigner le plaisir et même le bonheur parce qu'à les poursuivre, nous nous exposons à d'innombrables déceptions ; notre égoïsme, infiniment souple, se dérobe aux obstacles qu'il ne peut vaincre et trouve à glaner de la joie dans le renoncement à la joie. L'on se console de la misère et de la mort en se persuadant que le bonheur et l'éternité de la vie consciente et sensitive ne comptent point : le renard de la fable se consolait ainsi de ne pouvoir atteindre les raisins convoités. Mais une consolation implique une joie, la joie d'être délivré d'une angoisse ou d'un regret. Certes, l'homme atteint parfois à cet âpre ascétisme où il cesse de prétendre au plaisir, mais, à moins de parvenir à un degré d'automatisme impassible qui équivaldrait à l'abolition de la conscience, il ne peut s'élever au-dessus du bonheur que dans une allégresse d'héroïsme, autre forme du bonheur. Se vaincre soi-même, dompter ses penchants naturels, c'est goûter la joie de n'être plus l'esclave des choses. Ne plus désirer, c'est aussi ne plus craindre ; et puis, dans l'abandon que l'on fait des voluptés charnelles et des griseries fugitives, on éprouve, même si l'on a perdu la foi, un reste de l'enchantement des antiques promesses religieuses, du vieil espoir des rédemptions méritées par la souffrance, l'ivresse d'être fort, la fierté d'être au rang des hommes que la tradition morale nous fit admirer, l'illusion qu'en cessant d'être égoïste, nous attirons à nous la tendresse exaltante de toutes les âmes. N'est-ce point la chaleur de ces joies exception-

nelles qui suscite et entretient l'effort d'ascétisme ? Et certes, on ne peut les obtenir qu'à la condition de ne se les point proposer expressément pour but. Mais le moi qui prétend mourir à soi-même reste là comme pour jouir de sa propre mort ; c'est toujours vers la joie qu'il tend même quand il se donne l'illusion de renoncer à la joie. Il tend à la joie parce qu'elle n'est qu'un autre aspect ou qu'un autre nom de la puissance, une affirmation triomphante de soi-même. L'idéal de l'ascétisme intégral est l'idéal d'un passage à la limite, d'un saut hors du moi, hors de la vie. Vivre, c'est toujours sentir, éprouver du plaisir ou de la douleur ; les joies du pur ascétisme sont situées aux confins de la vie et du néant.

Tant que subsiste la vie, subsiste aussi le goût du bonheur. C'est de sa propre substance que l'homme alimente l'idéal auquel il prétend se sacrifier ; telles des fleurs sans eau se fanent au bord d'une coupe vide, nos rêves de noblesse et de pureté se flétrissent quand nos énergies vitales ont décliné au point de ne plus pouvoir les nourrir de leur sève. Platon nous présente sans doute comme idéal suprême, la Divinité qui n'est qu'intelligence exempte de plaisir aussi bien que de peine, mais il consent que la faiblesse humaine désire une perfection où la béatitude se joindrait à la connaissance ; il sait que l'homme ne se peut contenter des froides lumières de la raison ; il soupçonne peut-être que la vie a nécessairement quelque chose de passionné ; mais il ne voudrait point de cette passion trouble où le plaisir est toujours mélangé de peine, où il manque surtout de stabilité. Ce que nous propose Platon, c'est une béatitude immuable, une béatitude qui ne soit pas susceptible de degrés ; aussi longtemps qu'il peut être question de plus ou de moins, nous restons dans le relatif, dans le domaine du désir, c'est-à-dire de la souffrance, or nous ne pouvons vouloir la souffrance ; s'il nous arrive de l'accueillir, ce n'est jamais que conditionnellement ;

c'est qu'alors elle nous apparaît comme une étape nécessaire vers le joie. Notre activité même la plus aveugle, la plus instinctive, ne peut tendre naturellement vers la douleur ; elle tend au plaisir, c'est-à-dire à son plein épanouissement ; nous aspirons nécessairement à l'absolu du plaisir comme à l'absolu de la puissance et de la connaissance.

Aussi longtemps que s'éveillent en nous des désirs, nous éprouvons, au sein même de nos joies, le sentiment d'incomplétude ou de gêne ; chaque désir tend, par nature, à se satisfaire, c'est-à-dire à s'anéantir. La vie cesserait si la tendance qui meurt ne permettait, en disparaissant, à la tendance opposée, d'éclore. Assimilation et désassimilation, passage incessant du contraire au contraire, tel est le rythme de l'être. Cette oscillation nous l'appelons vie. L'être vivant ne subsiste que parce qu'il implique antagonisme et, par conséquent, n'est jamais assouvi ; la vie ne peut exister sans tendre à l'assouvissement, et elle ne peut exister qu'à la condition de le manquer toujours ; elle nous apparaît encore une fois, comme un effort qui n'aboutit jamais tout à fait. De là le rêve d'une joie absolue, comme s'il pouvait exister une joie hors du changement, de l'aspiration, du désir. Le plaisir est dans le passage du désir à son assouvissement ; aussi longtemps que subsiste le désir, notre plaisir est mêlé de peine ; il semble que le plaisir éprouvé pendant que l'on satisfait le désir se réduise à l'anticipation de celui que l'on éprouvera au moment où le désir aura complètement disparu. La preuve en est que le désir devient une souffrance aiguë et exclusivement une souffrance quand il rencontre des obstacles infranchissables : l'appétit devient la faim et l'angoisse qui l'accompagne. Le but suprême vers lequel se porte spontanément la vie, c'est l'apaisement de toute souffrance et, par conséquent, de tout désir. Mais que serait une vie sans désir ? Ce serait, à supposer qu'elle subsis-

tât, une vie sans joie, puisque la joie suppose un désir préalable et que les grandes joies sont faites du pressentiment qu'une infinité de désirs sont désormais assurés d'une complète satisfaction. Mais tant que subsiste le désir, subsiste l'incomplétude, et c'est la plénitude que nous voudrions. Inévitable déception, telle est la vie. Pour persister, il faut qu'elle s'y résigne, et cependant elle a besoin, aussi, de l'espérance ; elle fléchirait, elle abdiquerait, peut-être, si elle n'était soutenue par la croyance obscure qu'elle n'est pas une déception organisée, mais qu'elle peut atteindre une mystérieuse béatitude après laquelle, il ne resterait plus rien à désirer, une joie qui rayonnerait dans l'éternité. Rêve d'une vie au-dessus des conditions de la vie, rêve d'un bonheur au-dessus des conditions du bonheur et de la conscience ; la mort du désir, n'est-ce pas la fin de l'action, la fin du plaisir aussi bien que de la souffrance, la fin de la vie ?

DEUXIÈME PARTIE

LA RÉDEMPTION RELIGIEUSE

CHAPITRE PREMIER

LE THÉISME .

L'on se propose ici de présenter les rêves les plus caractéristiques, les artifices les plus fréquents auxquels a eu recours l'humanité pour répondre au besoin d'absolu, ou, si l'on veut, pour vaincre l'obsession des pensées décourageantes dont nous accable une intelligence trop lucide. Sans doute, les grandes conceptions métaphysiques représentent l'effort de l'esprit humain vers la connaissance, mais, bien plus encore, nous semble-t-il, elles expriment une ardente aspiration vers le bonheur ; elles sont des rêves destinés à libérer l'homme de la crainte de la mort, du tourment de la solitude et du perpétuel écoulement de l'être. S'il avait réellement pour suprême idéal, la connaissance désintéressée, l'homme prendrait patience et ne s'obstinerait point à construire la métaphysique avant que les sciences positives n'aient dit leur dernier mot. Si les métaphysiciens affectent de négliger les détails du réel pour se jeter, d'emblée, dans l'absolu, s'ils se résignent si aisément à ignorer les lois de la nature et s'ils croient leur tâche terminée alors que tant de choses nous demeurent voilées, et que nous sommes si loin de la toute-puissance que ne manquerait pas de nous donner la science intégrale, c'est que la métaphysique, et sans doute aussi la science, n'ont pas à satisfaire surtout une pure curiosité de l'intelligence. La connaissance nous importerait peu, semble-t-il, si elle n'était, à nos yeux, un moyen

de bonheur. L'homme se résigne à ignorer ; il ne se résigne guère à souffrir sans espoir.

Cette science totale dont nous rêvons, parfois, nul n'espère la posséder jamais ; nul n'espère devenir omniscient et tout-puissant ; et cependant il nous est douloureux de nous sentir limité dans l'espace et dans la durée ; nous cesserions, semble-t-il, de faire effort, de lutter, de vivre, si nous n'avions confusément l'espoir d'échapper aux angoisses, aux limitations de notre vie fugitive. Chaque progrès dans la connaissance du monde nous assure un pouvoir, une joie de plus ; comment échapper au rêve d'une connaissance totale qui donnerait à tous nos désirs, d'un seul coup, la satisfaction définitive ? L'intelligence est insatiable comme le cœur ; toute connaissance fragmentaire, tout bonheur limité ne sont que points de départ, aiguillons vers au delà. La pensée voudrait embrasser d'un seul regard, la totalité du réel, tenir la loi première dont la pleine possession lui livrerait le monde. Mais comme ce moyen de rédemption nous apparaît chimérique, de toute évidence, et qu'il nous faut, à tout prix, une rédemption, nous adoptons les remèdes hâtifs de la métaphysique. Cet absolu que nous ne pouvons conquérir par nous-même, nous l'hypostasions hors de nous, et nous nous consolons en suspendant à lui, en fondant en lui, notre existence misérable.

Surprise dans sa forme primitive, la forme religieuse, la tendance métaphysique révèle sa véritable nature. Le théologien ne s'attarde pas à pénétrer dans tous les replis du réel, à ramener tous les détails de l'univers changeant à quelque grande loi immédiatement dérivée de la nature divine. Il lui suffit de savoir qu'au-dessus du monde livré à la lutte sans fin des êtres, au-dessus de ce monde où toutes choses, irrémédiablement, s'écoulent, où triomphent l'injustice et la souffrance, plane un être immense qui n'est, après tout, qu'une

grande âme humaine, apte à comprendre nos misères, à mettre, un jour, le terme à la douloureuse tragédie, en réconciliant tous les antagonistes dans une harmonie définitive, en résolvant toutes les incertitudes, en apaisant toutes les angoisses. Si vraiment, ce qui n'est point certain, la pleine lumière est indispensable au bonheur, rien ne nous empêche d'espérer, semble-t-il, que Dieu nous dévoilera, plus tard, tous les mystères. Ici-bas, il faut renoncer au rêve de la science totale ; la certitude que nous entrerons, un jour, dans la béatitude infinie, doit, provisoirement, nous tenir lieu de science et de bonheur. A quoi bon connaître et posséder un canton plus ou moins vaste de l'univers, si l'on perd son âme ? Notre connaissance est condamnée à demeurer bornée, partielle, incertaine ; notre pouvoir sur les choses est désiroire, après des siècles de travail et de découvertes scientifiques. Une seule chose importe : connaître ce que Dieu exige de nous et l'accomplir ; tout le reste viendra par surcroît. Le théologien avoue que les desseins de Dieu sont impénétrables ; mais justement parce qu'il est obscur et infiniment au-dessus de notre raison, il est permis de lui attribuer le pouvoir de résoudre les antithèses les plus nettes, de venir à bout des contradictions les plus flagrantes qui semblent réduire à néant nos espoirs de bonheur absolu.

Le métaphysicien théiste est à peine plus exigeant. Il semble seulement que la foi ait perdu, chez lui, quelque chose de sa belle énergie, exempte des timidités et des scrupules qu'éveille la critique dans les âmes moins primesautières que celles des simples croyants. Le métaphysicien étaie son dogme, de raisons extérieures et s'efforce de justifier l'affirmation qui, chez le théologien, n'est qu'un postulat vigoureux du désir humain de rédemption. Il essaie, partant de l'univers incontestablement donné, de remonter de proche en proche jusqu'à l'absolu, cause première. Il s'acharne à réduire les

incohérences trop visibles qui pourraient amener l'esprit à rejeter comme illusoire la partie capitale du système : l'existence du grand rédempteur. Mais, qu'on ne l'oublie pas, la métaphysique théiste n'est qu'un effort de justification : elle n'est, en aucune façon, un effort de découverte. Il serait, croyons-nous, très inexact de penser que le théiste arrive à ses conclusions en se laissant aller au fil d'une logique impartiale. Ses dogmes, il les trouve dans le fonds social déposé en lui par l'éducation. Ses désirs fondamentaux ne diffèrent pas de ceux qui ont nourri les croyances religieuses de ses ascendants ; il a besoin de croire, il croit ; sa tâche n'est pas de démontrer la vérité de sa prétention, mais de ruiner les objections qu'on lui oppose. En vain, la *Critique de la raison pure* dressera un obstacle si haut, si épais, qu'il semblera d'abord devoir barrer, pour toujours, la route aux rêves rédempteurs : il faut que l'espérance humaine trouve moyen de passer. Les métaphysiciens théistes, se voyant interdire les démonstrations, reviennent crânement aux premières affirmations de la foi toute nue. Ils distinguent deux facultés de vérité : la raison spéculative et la foi ; sans hésiter, ils donnent la primauté à la foi ; ce dernier terme, en défaveur auprès des philosophes, semble compromettant pour la faculté de connaissance qu'il désigne ; on le remplace par celui, plus prestigieux, de raison pratique.

La raison spéculative aurait beau contredire l'autre ; c'est la première que l'on déclare incompetente ; l'univers du relatif, où elle domine, est une illusion sans importance ; la raison pratique nous donne accès dans un monde ineffable où s'évanouissent toutes les antinomies. Kant lui-même n'a pu échapper à la tentation de restaurer les « croyances bienfaisantes ». On dirait qu'il ne fit la critique de la raison que pour débarrasser le théisme de toute la végétation parasitaire des arguties et des explications dont la scolastique l'avait encombré.

Il fallait en finir avec ces discussions, ces argumentations stériles, plus nuisibles que profitables à la foi. En ruinant l'autorité de la raison dans le domaine métaphysique, Kant ruinait aussi bien les preuves des adversaires que celles des partisans de l'absolu. Or, le croyant n'exige pas de preuves ; il lui suffit que soient réduites à néant les objections qui s'élevaient contre sa croyance. Le postulat de l'instinct vital triomphe dans les métaphysiques spiritualistes du *xix^e* siècle ; leurs dogmes ne se recommandent plus guère de leur force logique, mais de leur vertu consolatrice et morale. Le pragmatisme s'étale partout, finit par prendre conscience de lui-même et par s'ériger en doctrine.

Qu'on ne se le dissimule point, l'on ne cherche à découvrir l'absolu que pour devenir soi-même l'absolu. Dieu ne vaut que comme moyen de rédemption, parce qu'en le pensant, nous participons en quelque mesure à son infinité, parce qu'aussi nous espérons obscurément communier, un jour, en lui, nous identifier à lui. Le panthéiste avoue hardiment ce désir et cette espérance dernière. A la réflexion, les âmes profondément sensibles et exigeantes ne se contenteraient point d'une vie future qui ne serait qu'une vie terrestre plus parfaite, une succession de désirs, plus purs, il est vrai, de souffrance et illuminés par la certitude de l'assouvissement ; il semble que cette série indéfinie d'aspirations qui renaissent, à peine mortes, nous lasserait ; l'éternel à quoi bon ? revient à l'esprit : à quoi bon se gaver, sans fin, de jouissances dont nulle ne suffit à nous apaiser ? A certaines heures de lassitude, les croyants même les plus sincères n'ont pu regarder sans un frisson d'ennui et de découragement, les immenses perspectives d'un au-delà où il leur faudrait vivre et désirer indéfiniment. Si, comme le prétendent quelques théologiens, la vie future est une ascension continue vers la perfection suprême, nous ne serions satisfaits qu'une fois au but ;

et si cet idéal était tellement au-dessus de nous qu'il fût à jamais impossible au fini de se résorber dans l'absolu, à quoi bon la vie, à quoi bon l'effort ? A tout prix, il nous faut un terme après lequel il n'y ait plus rien ; à tout prix, nous voulons nous évader du multiple, du changeant, de l'incomplet, de l'inapaisé.

Certaines âmes, il est vrai, le plus grand nombre, sans doute, n'éprouvent pas distinctement de telles exigences : le primitif se contente de paradis sensuels ; l'homme qui plie sous une quelconque souffrance, borne son aspiration au bonheur d'en être délivré ; celui qu'un deuil incline au chevet de mort d'un être cher, ne demande rien de plus qu'un paradis où l'on se retrouve. Ils ne songent pas qu'après le vif plaisir de la délivrance ou de la réunion, reparaîtraient d'autres soucis, d'autres désirs que submerge la douleur présente ; la vie reprendrait, tourmentée ou insipidement monotone. Bienheureuses, les âmes qui ne s'embarrassent pas de l'interminable avenir et qui vivent toujours dans l'entraînante illusion qu'elles sont au seuil d'un bonheur définitif ! Rien d'étonnant, qu'à ces âmes, suffise surabondamment la foi en Dieu ; elle les délivre tout à fait du reste d'inquiétude que la réflexion peut éveiller en elles, bien que la préoccupation de l'immédiat les mette d'ordinaire à l'abri des vastes pensées décourageantes. S'abandonner en toute confiance, à la bonté du Tout-Puissant, c'est fermer toutes les brèches de la désespérance, ouater toutes les âpretés du réel, se purifier de toutes les analyses, de toutes les spéculations stérilisantes ; alors, les flots de la vie peuvent monter joyeusement au-dessus de toute la broussaille desséchée d'idées abstraites sous lesquelles disparaissaient les sèves et semblaient taries les sources.

Mais l'esprit « qui toujours nie », ne consent point, chez tous les hommes, à cette abdication salutaire. Chez beaucoup d'entre nous, persiste ce singulier démon

qui préfère au bonheur, la satisfaction cruelle de voir clair. Si la critique se bornait à nous montrer qu'il est impossible d'établir l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, tout espoir ne serait pas détruit ; il resterait que l'on peut concevoir à l'inquiétude pessimiste, un remède, et l'intensité même du besoin que nous en avons, pourrait nous sembler une preuve de son existence. Mais la critique va plus loin quand elle ne se laisse pas modérer par le désir ; elle va jusqu'à dévoiler qu'il n'y a pas de remède concevable au tourment de vivre. S'il existait un Dieu personnel, c'est-à-dire capable de nous comprendre et de nous secourir, ce serait, quelle que pût être sa puissance, un être limité, solitaire et souffrant. Pour vivre de la vie consciente, la seule qui nous importe, il lui faudrait se plier aux conditions de la vie et de la conscience, être une activité, c'est-à-dire une énergie tendue contre des obstacles, admettre la pluralité, les antagonismes, le désir et le changement. Une personnalité ne peut se poser qu'en s'opposant. Dire moi, c'est nécessairement exclure un non-moi. Si Dieu peut dire : moi, il se pose comme éternellement distinct des êtres finis que nous sommes ; aucun effort d'amour, aucun élan vers la perfection ne pourront nous unir pleinement à lui, nous identifier avec lui. S'il est une personnalité, il nous exclut, et, si pour mettre fin à cette séparation, nous parvenions à faire abnégation totale de nous-même, à nous effacer jusqu'au néant, nous n'aurions pas atteint le but auquel nous tendons de toute notre âme : nous ne nous serions point identifié à Dieu ; nous aurions perdu conscience et de Dieu et de nous-même. Admettons que notre personnalité subsiste, dans une étroite communion avec la personnalité divine, serons-nous véritablement au but ? Pas davantage ; aucune communion n'est assez intime pour rendre à jamais impossible le sentiment de la solitude. Comment consentir à être deux ? Ce qui n'est pas nous est toujours,

à quelque degré, notre négation. Bien plus, s'il s'agit de communion entre une personnalité divine et une personnalité humaine, comment cette dernière se résignera-t-elle à demeurer si petite et si faible par rapport l'autre ? Comment n'aurait-elle pas le désir de croître et de s'égaliser à Dieu dont elle devine la puissance, la splendeur, la béatitude ?

Et si Dieu, parfait, n'est point un Dieu personnel, comment lui demander de l'amour, comment attendre de lui qu'il nous sauve de la mort et nous assure l'immense bonheur que nous appelons du plus profond de notre être ? Un être parfait, éternel serait sans désir, car le désir est le sentiment d'un manque. Un Dieu parfait ne pourrait rien désirer, pas même le salut des créatures. Et d'ailleurs, pourrait-il exister hors de lui, des êtres assez indépendants pour avoir une volonté personnelle, la volonté de la désobéissance et du mal ? Que signifierait le drame de l'existence humaine, cette agitation d'êtres infimes, jetés en mille péripéties, pour aboutir, en mettant les choses au mieux, à l'union avec le créateur ? Le Dieu parfait, éternellement au but, a-t-il encore, ne fût-ce que le désir de se donner un spectacle pour agrémenter son existence d'abord solitaire ? Il n'est donc point parfait puisqu'il lui faut un spectacle qui se déroule dans le temps et dont il escompte les phases pour y goûter un peu de joie. Le Dieu parfait ne peut être qu'un Dieu sans désir, c'est-à-dire sans activité, un Dieu éternel, c'est-à-dire sans vie et sans conscience ; autant dire qu'il est la pure et simple négation de ce que nous sommes, nous qui vivons dans le temps, nous que le désir toujours inassouvi stimule vers la conquête de ce qui n'est pas nous. Le Dieu parfait n'est qu'un autre nom du néant ; accéder à lui n'est possible que par le renoncement à la conscience et à la vie.

C'est bien ce que pressentent confusément les théo-

logiens quand ils font consister le mal radical dans l'affirmation du « moi », et qu'ils voient dans la naissance même, le premier, le capital péché de l'homme. La naissance est l'apparition d'une existence particulière, d'une existence personnelle, c'est-à-dire détachée de l'Un ; c'est la manifestation du principe de division, de multiplicité ; c'est, à un degré aussi infime que l'on voudra, la négation de l'absolu et de l'immuable, l'affirmation du relatif et du changeant. Notre existence indépendante est comme une injure à la divinité ; il faut nous la faire pardonner en la faisant aussi humble et aussi soumise que possible. Le multiple fait souffrir Dieu parce qu'il limite Dieu. Dieu souffre à cause de nous parce qu'il cesse, en quelque sorte, d'être absolu, de posséder la perfection et la plénitude, dans la mesure où il est exclu de nous, dans la mesure où nous posons notre existence indépendante en face de la sienne. Il en est alors réduit à se parfaire, réduit à désirer. S'il nous laisse libres d'opter pour ou contre lui, pour le bien ou pour le mal, il nous abandonne le pouvoir de résister à son désir d'harmonie. Dira-t-on qu'il n'est pas véritablement limité même par les volontés rebelles des individus, parce qu'il lui appartient toujours de les anéantir, si bon lui semble, ou de les convertir ? Mais, en fait, il les laisse subsister, choisir librement ; c'est, n'en doutons point, parce qu'il le juge préférable, c'est parce qu'il y voit la condition nécessaire d'un bien supérieur. Ce bien a donc pour condition la liberté des créatures humaines et par conséquent, tous les risques auxquels nous expose cette liberté ; parmi ces risques, il y a la rébellion contre Dieu et la damnation éternelle, c'est-à-dire la séparation définitive de Dieu et de l'âme réprouvée, la limitation de l'absolu. Ce déchet d'âmes atteste l'échec du désir divin de la communion universelle. Et si l'on admet, avec quelques théistes, que l'Enfer n'existe pas ou n'est pas éternel, que Satan

mourra et qu'un jour, toutes les âmes, sans exception, s'uniront à Dieu, ne faut-il pas dire qu'en attendant ce jour, Dieu n'est point parfait ? Si l'on objecte que Dieu est hors du temps et que cette rédemption totale est, de toute éternité réalisée, que signifient les épreuves humaines, les hésitations des volontés libres, le débat entre le bien et le mal ? Pure apparence ? Mais alors l'on ne peut vraiment parler de rédemption s'il n'y a pas eu de chute, de réconciliation de l'âme avec Dieu, s'il n'y a pas eu de rupture. Que peuvent signifier, sous l'aspect de l'éternité, la chute et la rédemption, la séparation et le retour ? Tout cela suppose le temps, n'a de signification que dans le temps, est absurde hors du temps. Que seraient une chute et une rédemption absolument simultanées ? Mais si le temps est une pièce essentielle de la réalité humaine et n'existe aucunement en Dieu, il reste une distinction radicale entre l'humain et le divin, Dieu et l'homme s'excluent ; on ne peut plus comprendre une intervention divine dans les choses humaines ; opter pour le divin, c'est renoncer totalement à ce que nous connaissons, renier notre monde et notre vie.

Aussi longtemps que nous demeurons une personnalité consciente et vivante, nous excluons l'éternel et l'absolu, nous en sommes la limitation, la négation. Les théologiens même les plus étrangers à l'esprit critique ont pressenti cette incompatibilité entre l'absolu et le relatif, l'individualité humaine et Dieu. Et sans doute, la foi passionnée, la foi qui veut le bonheur et non la lumière, submerge toutes les difficultés, toutes les contradictions sous un exubérant dédain pour la raison humaine ; elle invoque l'intuition directe, l'expérience religieuse, l'enthousiasme, l'amour, pour nous persuader que le contradictoire peut être vrai, que l'impossible peut être réel. Heureux qui peut se laisser envelopper dans les brumes consolantes ! Certaines âmes ne savent

point se plier aux conditions du bonheur. La plupart des théologiens atténuent les oppositions d'idées, évitent la netteté des doctrines, adoptent mille nuances, transigent avec les nécessités de la vie, de l'effort terrestre, de la discipline sociale. Il y a, dans les religions, beaucoup d'autres éléments que le besoin d'absolu ; mais ce besoin n'est jamais tout à fait absent, au moins des religions monothéistes. Toutes comportent un certain degré d'ascétisme, plus ou moins marqué selon les races, les époques et même les individus. Dans toutes, l'on peut discerner le soupçon sinon la conviction très précise que l'individualité est le principe du mal, une rébellion, une injure à l'égard de Dieu, une négation de l'absolu.

Nous souffrons de notre faiblesse, de la disproportion entre le réel immense et notre personnalité si étroitement bornée ; nous voudrions accroître indéfiniment notre puissance et notre durée ; par nature, nous avons le désir de persévérer dans notre être, et ce désir a pour corollaire, pourrait-on dire, le besoin d'expansion infinie puisque tout ce qui n'est pas nous-même est une négation de nous-même, et donc s'oppose à notre désir d'être. Par nature, nous avons donc des ambitions démesurées, et c'est précisément pourquoi nous en venons à prendre le parti paradoxal ou à concevoir l'obligation de nous effacer jusqu'au néant. Nous voudrions être tout, et nous ne serons tout qu'à la condition préalable d'accepter de n'être rien. Dieu seul peut nous sauver des tourments de la lutte sans fin parmi la multiplicité, nous sauver du temps et de la mort ; mais il ne nous sauvera que si nous nous plions à ses desseins, si nous cessons de l'exclure, si nous nous laissons pénétrer, assimiler par lui, si nous disparaissions en lui. De là la vertu rédemptrice de la souffrance ; elle mortifie notre orgueil, et il y a de l'orgueil jusque dans notre simple désir d'exister alors que Dieu

seul est digne d'exister. L'égoïsme se complait et puise des forces dans la joie ; la douleur l'abaisse et le décourage : les grandes détresses nous détournent de l'attachement aux choses éphémères ; dans le désespoir, nous crions vers Dieu, comme si nous était subitement révélée la folie de vouloir être par nous-même, la folie de vouloir être sans Dieu.

L'abandon de tout ce qui sollicite nos désirs, de tout ce qui caractérise notre nature d'êtres limités et transitoires, le renoncement à soi-même, telles sont les conditions indispensables du salut. « Mon fils, dit Jésus, dans *l'Imitation*¹, vous ne pouvez jouir d'une parfaite liberté si vous ne renoncez entièrement à vous-même. » Et l'auteur ajoute : « Qu'est-ce que quitter tout ? C'est 1^o se renoncer et mourir à soi-même ; 2^o c'est mortifier ses sens, son esprit et son cœur ; 3^o c'est se détacher de tout ce qui nous fait plaisir, et agréer avec une humble soumission ce qui nous fait de la peine ; 4^o c'est aimer ses amis en Dieu, ses ennemis pour Dieu, et se haïr soi-même ; 5^o c'est ne s'occuper que du soin de le contenter et de la crainte de lui déplaire ; 6^o c'est se faire un bonheur et un mérite de gagner son cœur et de se rendre digne de son amour². » Il faut, en tout premier lieu, dompter la sensibilité, cette partie trouble et inquiétante qui constitue le fond du « moi », nous fait l'esclave souffrant des choses irrémédiablement incapables de l'assouvir, nous ramène obstinément quand elle s'éclaire d'intelligence, à la considération exclusive de nous-même. Il faut dompter ensuite la raison, puissance d'orgueil, de dissolution et de désespoir. A ce prix, nous vaincrons le temps, la solitude et la mort. « C'est une victoire complète que de triompher de soi-même ; car celui qui se dompte de telle sorte que

1. *Imitation*, chap. XXXII, § 1.

2. *Ibid.*, chap. XXXII, Pratique, début.

sa sensualité obéisse à sa raison, et que sa raison me soit soumise en tout, est vraiment victorieux de lui-même et maître du monde. Si vous aspirez à ce haut point, il faut commencer avec courage, et mettre la cognée à la racine, pour arracher et détruire l'amour secret et déréglé qui vous attache à vous-même et à tout autre bien particulier et matériel... Mais parce qu'il y en a peu qui s'appliquent à mourir à eux-mêmes parfaitement, et qui sortent entièrement d'eux-mêmes, ils y demeurent enveloppés et ne peuvent s'élever en esprit au-dessus d'eux-mêmes¹. » Il ne doit rien subsister en nous qui résiste à Dieu, se distingue de Dieu et par conséquent le limite, l'exclue, en soit la négation. L'idéal serait de se donner si pleinement à Dieu que l'on disparût dans le rayonnement de son amour.

Mais n'est-ce pas pour être heureux que l'on se donne à lui ? La personnalité égoïste ne le recherche-t-elle pas comme un moyen de rédemption ? N'est-ce pas la personnalité qui demeure, en définitive, le but ? Voilà précisément ce qu'il ne faudrait pas². Si nous gardons l'entière conscience que nous ne pouvons sortir de nous-même et que nous subordonnons fatalement Dieu aux intérêts de notre personne, c'en est fait de notre salut ; il nous restera toujours au moins le soupçon que personnalité implique limitation, opposition, changement, désir, incomplétude ; aussi longtemps que nous serons un sujet conscient, un être qui peut dire ; moi, nous resterons limité, solitaire et souffrant. Aucune divinité ne peut

1. Imitation, chap. LIII, § 2-3.

2. Cf. Mme Guyon, *Moyen court*, chap. V, p. 21. « ... Vous lui ferez voir par cette manière d'agir, que c'est Lui seul que vous aimez et son bon plaisir, et non le plaisir que vous aurez à l'aimer. »

Voir encore : Molinos, *Guide spirituel*, I, III, chap. XXI, 206 : « C'est à ne considérer rien, à ne vouloir rien, à ne faire aucun effort, que consistent la vie, le repos et la joie de l'âme... L'âme doit être morte à ses souhaits, efforts, perceptions, voulant comme si elle ne voulait pas, comprenant comme si elle ne comprenait pas, sans avoir même de l'inclination pour le néant. »

rien contre cette fatalité que se dissimulent, de leur mieux, les théologiens et qui, cependant, les obsède confusément puisqu'ils nous enjoignent de mourir à nous-même pour Dieu. Le salut est dans l'amour de Dieu, strictement, exclusivement pour lui-même. Mais comment faire naître, comment entretenir en nous cet amour pur de tout égoïsme ; en sommes-nous capable ? N'est-ce pas une chimère que ce total renoncement à soi ? Comment sortir de soi, sauter au delà de son ombre ? Notre effort de renoncement n'a-t-il pas son principe, comme tout effort, dans un désir et précisément dans le désir d'échapper à une souffrance et d'obtenir par une autre voie, ce que nous désespérons désormais d'obtenir par l'affirmation de nous-même et la conquête audacieuse ? Le renoncement à soi-même est, peut-être, toujours illusoire ; le suicide est l'affirmation d'un désir de bonheur qui a perdu l'espoir de se satisfaire parmi les cruautés de la vie. L'amour le plus désintéressé des créatures est la satisfaction d'un besoin d'expansion sympathique ; il a sa source dans le moi. L'amour de Dieu exprime-t-il vraiment autre chose que notre élan vers la plénitude par delà toutes les limites ? N'est-ce pas en nous que vibrent toutes nos émotions y compris celles de notre plus généreux amour ? La joie d'aimer n'est-elle pas, malgré tout, notre joie ? Pour que notre amour fût absolument pur, il faudrait qu'il fût identique à l'amour que Dieu se porte à lui-même. C'est bien ainsi que l'entend Spinoza, l'un des esprits les plus profondément religieux de tous les temps : « L'amour intellectuel (le plus pur, par conséquent) de l'âme à l'égard de Dieu est l'amour de Dieu lui-même, amour dont il s'aime lui-même¹. » Et Plotin n'avait-il pas dit : « Lorsque l'on voit le Premier, on ne le voit pas comme différent de soi, mais comme un avec

1. *Éthique*, liv. V, théorème XXXVI.

soi-même. »... « Plus aucun intermédiaire : les deux (âme et Dieu) ne font qu'un ; tant que dure cette présence, aucune distinction n'est possible¹ » ?

Sans doute il s'agit là de panthéisme. Mais le panthéisme n'est, au fond, qu'un théisme un peu moins anthropomorphique, un théisme dont on a essayé de réduire les plus graves difficultés : celles de la création, de la coexistence de Dieu et des créatures indépendantes. Le théisme, tout comme le panthéisme, veut satisfaire notre besoin d'absolu ; mais, moins hardi, moins conséquent, il fait plus de concessions à la vie consciente. Rarement il ose parler de fusion en Dieu ; il admet l'immortalité personnelle ; il croit à la possibilité d'une union très intime entre le créateur et la créature, d'une union éternelle qui n'exige point l'évanouissement de la conscience, d'une béatitude compatible avec le sentiment de la personnalité. Et cependant n'est-ce pas de fusion totale qu'ont rêvé les grands mystiques du Christianisme ? Ne les voyons-nous pas arriver au seuil de la grande nuit divine, hésiter certes, tenter les plus difficiles conciliations, et même quand ils détournent encore les regards vers la vie nécessairement personnelle, changeante et limitée, subir en secret le vertige de l'éternel et de l'infini ?

1. Plotin : *Ennéades*, VI, 9, 10 et VI, 7, 34.

CHAPITRE II

SAINTE THÉRÈSE

L'esprit encombré des représentations du monde matériel, nous ne parvenons point à reconstituer en nous l'ébauche de cette vie étrange, abondante et puissante comme les torrents, cette vie mystique, semblable, peut-être, à une vaste ondulation de sensibilité pure, tellement dénuée de repères précis ou débordant tellement tous les mots, toutes les images, toutes les idées qu'elle paraît un pur néant à qui ne l'a point vécue.

Rien de plus pauvre au regard de l'imagination et de la sensibilité communes que cette idée du Dieu illimité, auquel ne convient aucune des qualités humaines, et qu'il faut aller chercher à travers « la nuit obscure », au delà de toute détermination intellectuelle, de tout désir et de tout sentiment, dans la totale négation de nous-même et du monde. Si encore l'on nous disait que ces torrents de vie supra-consciente qui s'épanchent de Dieu à travers l'âme sont faits de la multitude infinie des gouttes de joie qui perlent aux images de la nature et de la vie humaine, nous pourrions sans doute réaliser en nous quelque chose des délices mystiques. Nous imaginerions un grand délire poétique où s'esquisseraient toutes les fêtes que nous avons vécues ou rêvées, et, dans une houle pressée, tous les beaux souvenirs et toutes les troublantes fictions, se pénétrant, s'évanouiraient dans une confusion où ne persisteraient que leur

saveur et leur parfum. Mais la vie divine est, nous dit le mystique, infiniment au-dessus de ces joies. Et il le faut bien, ou tout au moins il faut bien que le mystique en ait la conviction, sous peine de manquer le but auquel aspire violemment son âme exigeante qui sent la précarité et l'insuffisance de toutes les joies du monde et particulièrement de celles que peut attendre de l'action, des hasards heureux et du rêve, une humble créature éphémère.

L'instinct passionné, rusé travaille dans l'inconscient avec une étrange persévérance à réaliser une joie qui soit au-dessus de toute joie, une vie au-dessus de toute vie, une conscience au-dessus de toute conscience. Et pourtant n'est-ce pas dans les ressources de la sensibilité humaine que le mystique doit puiser l'infinie béatitude de la divinisation ? C'est dans la soif insatiable d'aimer et de vivre sans limites qu'il faut sans doute chercher l'origine des puissants et confus délires, lourds de certitudes, sans images parfois et presque sans pensée, drames faits d'élans, de poussées affectives, de vagues opposées de joie et de souffrance, d'espoirs frénétiques et de désolations infinies, d'inexprimables violences et de spasmes voluptueux qui envahissent tout le corps, semblent le déborder, et emporter comme dans une folie d'intensité, tordue dans un immense remou de sensibilité effrénée et massive, la misérable personnalité consciente. Parfois, illustrant ces vertiges, émerge dans l'âme de la sainte, l'image de Jésus transfigurée comme sous la caresse d'une sensualité exquisement ivre de désir. N'est-ce pas l'éblouissement du désir accumulé qui, à travers l'image de cette chair surnaturelle, irradie toute sa puissance de volupté, comme, dans un demi-sommeil, se dépouille merveilleusement l'image d'une femme vainement aimée dont notre passion modèle délicatement la chair blanche, la revêt de toutes les suavités de l'étrange et de l'inaccessible ? Enivrant et

cruel désir de Dieu, blessure du désir faite à l'âme « par une flèche que de temps en temps on lui enfonce au plus vif des entrailles et qui lui traverse le cœur en sorte qu'elle ne sait plus ni ce qu'elle a ni ce qu'elle veut¹. »... « Douleur si vive qu'elle en gémit, mais si délicieuse qu'elle voudrait en être perpétuellement atteinte... Désirs de Dieu si vifs et si délicats qu'ils sont au-dessus de toute expression² ! » Il est bien difficile de n'y pas voir une transposition d'amour sexuel qui, dans un être tout imprégné de scrupules religieux, n'ose point s'avouer sa véritable nature, s'idéalise, semble se détacher de la chair, se tendre dans l'esprit pur vers l'époux immaculé et tout immatériel, sans cesser pourtant d'être au fond l'appel ivre et lancinant d'un corps de vierge toute frissonnante, gonflée d'une jeunesse qui s'exaspère vers l'étreinte de l'époux charnel et souffre délicieusement du désir passionné qui n'aboutit point, mais en lequel se pressent toute l'agonie d'une volupté indéfiniment attendue. N'est-il pas, en tout cas, remarquable que cet amour mystique rappelle tant la frénésie gémissante de l'amour charnel ?

Ces immenses mouvements de sensibilité, une si merveilleuse abondance de vie intérieure défient notre sèche psychologie, et nous ne disposons pour les aborder que de moyens bien grêles, misérables comparaisons, mots et notions qui ne sauraient les circonscrire ni même, probablement, en suggérer l'essentiel. Devant le mystique, nous soupçonnons l'insignifiance de tous les petits apaisements religieux dont se contente la multitude des âmes pieuses, la médiocrité de nos morales même les plus généreuses ; elles ne nous mènent même pas au bord de la profonde, large et substantielle vie divine ; elles ne sont que pauvres esquisses, pâles

1. Sainte Thérèse, *Vie*, p. 320.

2. Relation au P. Rodrigue Alvarez, Peyré, p. 600.

et superficielles satisfactions qui ne dépassent point l'humain. Et pourtant, comme elles sont aux sommets de notre modeste vie spirituelle, nous ne parvenons guère à les humilier comme il conviendrait peut-être, devant les magnifiques intensités de la vie mystique. Tant est grand notre assujettissement aux façons de voir et de sentir de la commune humanité, qu'il nous vient parfois un mouvement de réprobation à l'égard de ces âmes tellement avides de leur propre salut qu'elles se détournent de tout ce que nous aimons pour tout oublier en Dieu. Eh ! quoi ! Oublier aussi ses parents, ses amis ! Soupçon d'égoïsme ! Et sans doute, l'on nous dit que la condition rigoureusement nécessaire du salut mystique, c'est la totale abnégation de soi. Mais n'est-ce point là précisément la ruse la plus subtile de l'égoïsme ? Se satisfaire en s'oubliant ! N'est-ce pas l'égoïsme inconscient, plus essentiel en somme que l'autre, n'est-ce pas l'égoïsme inconscient qui mène cette méthodique destruction de l'égoïsme conscient ? C'est Dieu qui travaille en nous, pense le mystique, et Dieu est au delà de l'égoïsme. Il faut bien que l'on pense de la sorte sous peine de manquer son but. Mais cette volonté de cesser d'être soi pour devenir Dieu, nous choque parfois un peu comme une volonté de suicide, comme une dérobade au devoir d'amour envers les hommes. Et puis, souvent, nous retrouvons en nous une prévention contre le bonheur, comme s'il y avait quelque bassesse à vouloir être heureux. Enfin nous concevons mal pourquoi Dieu, ce grand vide immuable, peut donner tant de volupté à qui l'approche.

Ainsi notre sécheresse intérieure nous interdit l'ivresse de ces puissants délires, et nous ne sentons rien de ce bonheur profond que ne traversent point les images chaudes et colorées de la vie selon la chair. Et cependant la confession balbutiée du mystique nous fait présumer que dans cet immense désert de l'âme nettoyée de tout

ce qui est souvenir du monde, se déroule un drame de pure sensibilité, assez intense et assez prenant pour que celui qui l'a vécu fasse bon marché des fêtes les plus somptueuses de la terre. Grisaille et poussières claustrales, pâleurs de cire et maigreurs arides enveloppées de bure, odeurs de sépulcre, agonies fétides loin des carnations pleines, blanches et roses de la vie en fleur ! Mais au fond des yeux caves de l'ascète, ondulent sans doute les plus exquises suavités de l'âme, toute une quintessence de poésie.

Le centre du drame, c'est l'effort acharné de l'âme contre le sentiment de la personnalité. Les premières extases, les ravissements brefs d'où l'on déchoit, ne sont que des essais de solution, des réussites passagères et d'ailleurs incomplètes auxquelles s'élève par instants l'élan de la vie torturée du besoin d'aimer et surtout de dépasser toute limite, c'est-à-dire de subsister contre toutes les atteintes et de vaincre tout ce qui ressemble à une menace de mort. La tradition religieuse, toute pénétrée des postulats, des exigences les plus essentielles de la vie sous sa forme humaine, c'est-à-dire intelligente, a inculqué au mystique, la conviction que tout péché a son principe dans l'amour de soi, tout péché, c'est-à-dire toute la misère de la condition humaine : irrémédiable solitude en d'étroites limites alors que l'intelligence sollicite l'aspiration du désir au delà de toute limite. A ce qu'enseigne la tradition, l'âme ardente du mystique vient ajouter le renfort de sa propre expérience. Confusément ou plus ou moins clairement, il comprend et sent que le nœud de la question est là, que le malheur de l'homme c'est d'avoir une personnalité consciente d'elle-même, et que le salut est dans l'abolition de cette personnalité. S'agit-il de rechercher l'abêtissement, de renoncer au magnifique et tragique apannage de l'intelligence qui étend à l'infini la revendication du désir ? Non, car l'on sent plus ou moins nette-

ment que le retour à l'animalité est une diminution ; et comment s'y résignerait l'être qui apprend à désirer infiniment ? Et puis l'animal est destiné lui aussi à mourir, sa puissance est encore plus limitée que celle de l'homme ; cela nous ne croyons pas pouvoir l'oublier et c'est pourquoi notre instinct de conservation cherche le salut non dans une diminution mais dans une exaltation infinie ; la seule solution est de perdre sa personnalité pour devenir plus qu'elle et non pas moins qu'elle.

Cette solution, tout l'être la cherche ardemment, subtilement, à travers des crises de violent espoir et de béatitude démesurée, suivies de désenchantements absolus au fond desquels, sourdement, la vie désespérée multiplie ses tentatives pour retrouver la joie immense et n'en plus jamais déchoir, désenchantements où, par un merveilleux subterfuge, l'extrême désespoir devient le commencement de la résurrection, ouvre l'aube d'un prodigieux renouveau. Cette étape douloureuse permet au mystique de pénétrer plus avant dans les conditions psychologiques du salut. Il y comprend, il y sent la précarité et l'insuffisance des extases où l'on jouit de Dieu sans cesser véritablement d'être soi-même. Tant que subsiste un soupçon d'égoïsme, le salut n'est pas atteint ; jouir de la présence de Dieu et même de la communion avec Dieu, c'est encore être et même se sentir distinct de Dieu ; or Dieu seul est la perfection, la vie sans limites ; le mal subsiste aussi longtemps que l'âme subsiste à titre d'âme individuelle ; la rédemption ne serait complète, semble-t-il, que si l'âme s'était entièrement dissoute en Dieu qui seul mérite d'exister. Le bienfait de l'absolu désespoir, c'est précisément d'achever la ruine de l'amour de soi, de faire sentir jusqu'à la plus sombre épouvante, l'horreur d'exister à titre individuel, l'horreur de n'être pas Dieu.

C'est à cette extrémité de détresse que la vie doit être portée pour rencontrer la solution héroïque et libératrice qui est le renoncement total à soi-même, non pas au profit du néant, mais au profit de Dieu.

Le problème est de vivre divinement, c'est-à-dire de cesser d'être une personnalité sans cesser d'être, de cesser de remplir les conditions ordinaires de la vie consciente sans cesser de vivre et d'avoir conscience. C'est le problème qu'instinctivement se pose et résout le mystique. Comment ne point voir là une preuve qu'il ne s'agit pas d'un problème factice, inventé par des philosophes gâtés par l'abus des subtilités intellectuelles, mais d'un problème vital et profondément humain ! Les âmes exigeantes perçoivent douloureusement l'insuffisance de toutes les joies terrestres ; elles sont obscurément obsédées, contraintes, paralysées par le sentiment de leur faiblesse, de leur limitation, de leur instabilité. Et dans les profondeurs inconscientes, elles travaillent sourdement, àprement, à se délivrer du mal ; elles préparent avec une ténacité subtile et un sens aigu des plus délicates conditions du problème, un état de sensibilité bienheureuse et triomphale où s'évanouiraient les tourments que comporte la conscience de la personnalité. Le mal ou, si l'on veut, le principe de tout mal, c'est la conscience de soi ; il faudrait donc anéantir la conscience de soi. Mais l'abolition de la conscience personnelle ne sera-t-elle pas purement et simplement l'abolition de toute conscience ? Or l'instinct de vie qui ne cesse d'animer le mystique, s'insurge contre l'idée d'abolir toute conscience ; l'inconscience ne serait-elle pas l'équivalent de la mort ? Ce n'est pas mourir que l'on veut, mais vivre surabondamment : l'on voudrait ne plus se sentir vivre à titre de personnalité, mais pourtant se sentir vivre, sentir la vie et la sentir souveraine, débordante, plus puissante que jamais, infinie. L'excès de désespoir, le besoin

frénétique de délivrance, trouvent dans certaines âmes, des ressources singulières, les moyens souvent les plus inattendus d'oblitérer certaines pensées dangereuses, d'assoupir certains sentiments douloureux, de briser les obstacles de raison et d'expérience qui s'opposent à l'épanouissement des illusions bienheureuses. Chez le mystique, le sentiment de la personnalité réussit parfois à disparaître tout en laissant subsister la conscience. Il semble que du fait même que se dissout le moi, Dieu envahisse l'âme.

Mais comment parler encore d'âme et d'envahissement de l'âme par Dieu ? Si l'âme subsiste à quelque degré, même envahie par Dieu, pénétrée par Dieu, elle n'est point Dieu, elle n'est point ce qu'elle aspire à être : la vie par delà toutes les limites. Il faudrait que l'âme disparût et que désormais Dieu seul existât ; mais Dieu existe dès maintenant et de tout temps, et nous ne sommes point lui. La disparition de notre personnalité n'est point une promotion de l'humain au divin, mais la disparition pure et simple de l'humain. Nous existions simultanément avec Dieu ; nous n'existons plus, voilà tout ! Est-ce bien en cela que consiste le salut ? Si nous sommes anéanti, en quoi nous importe-t-il que Dieu subsiste ?

Essentielle difficulté du problème : il faudrait, en s'anéantissant, éprouver le sentiment que l'on se transforme en Dieu ; mais comment cela se pourrait-il ? Dieu est ; rien ne change en lui puisqu'il est le parfait. Devenir Dieu, pour un individu, ce serait s'épanouir jusqu'à l'infini, réaliser un absolu qui n'existerait pas encore ; or il ne peut exister qu'un absolu et cet absolu existe réalisé de toute éternité. Mais 'alors, si l'âme en s'anéantissant ne devient pas Dieu, le but n'est pas atteint, car ce n'est pas le néant que l'on recherchait, c'est la vie immense.

L'esprit ne peut plus procéder ici par rêves cohérents

et notions nettement circonscrites. Il s'agit de réaliser dans une salutaire confusion, un singulier état d'âme où l'on n'ait plus conscience de soi à titre d'individu, mais conscience d'une immensité. Pour que cette conscience à laquelle aspire le moi douloureux ne lui soit pas indifférente comme une réalité totalement étrangère, il faut que, malgré tout, elle se trouve en quelque sorte sur le prolongement de la conscience personnelle ; il faut que l'âme éprouve l'impression plus ou moins vive qu'au fond elle était Dieu, mais Dieu limité par une étrange déchéance, et qu'en se perdant à titre d'individualité, elle se retrouve dans sa pleine et véritable essence qui est Dieu. Eternel problème des rapports de l'un et du multiple, de l'absolu et du relatif ! Contradictions flagrantes, dures incohérences que l'âme avide de salut réussit à noyer dans un ondolement de sensibilités confuses, en se persuadant très opportunément que l'intelligence avec ses formes nettes et ses principes est incompétente lorsqu'il s'agit d'atteindre et de juger les expériences de la vie profonde !

Mais pour que cette transition de l'individu à Dieu, de l'humain au divin soit possible, ne faut-il pas que Dieu ne soit point une personnalité ? Ne sent-on point que si Dieu était un moi, il serait un être limité, solitaire et souffrant ? Et cependant l'on soupçonne que toute conscience exige une personnalité. Que serait une infinie béatitude qui ne serait la béatitude de personne ? Et tout en admettant que Dieu déborde toute personnalité, on adopte le dogme chrétien du Dieu personnel ; dans l'indécision des sensibilités mouvantes, on tente de concilier les inconciliables, car le problème est de réussir à être démesurément conscient et vivant, tout en outrepassant les conditions de la vie et de la conscience.

C'est ici que l'instinct de vie réalise son prodige d'habileté. En principe, Dieu ne peut envahir l'âme

qu'en abolissant tout sentiment, toute pensée, toute action. Dieu n'est rien de déterminé, rien de fixe, rien de circonscrit ; il n'a aucune forme ; il est au delà de toute forme ; il est donc au delà de tout état psychique ; tout état psychique, en effet, si peu précis qu'on le suppose, a une certaine nature, une certaine durée, se distingue plus ou moins nettement des autres ; or Dieu est tout ; il n'a point de limite dans le présent ni dans la durée ; il est au delà du sentiment et de la pensée. Devenir Dieu ou se fondre en Dieu, serait donc se dissoudre dans l'indistinction totale d'un nirwana. Et c'est bien, semble-t-il, à cette solution que s'arrêtent les Bouddhistes. Mais le mystique chrétien, parce qu'il appartient à d'autres races et parce que sa tradition religieuse exprime d'autres exigences, s'oriente vers une solution plus subtile, plus complexe, moins logique et moins inquiétante pour l'humble personnalité qui, malgré tout, ne voudrait point mourir, et qui, dans l'oubli d'elle-même, voudrait retrouver l'essentiel de ce qu'elle est, mais enveloppé, complété par l'infinité divine. L'instinct de vie de nos mystiques va réhabiliter, maintenir ou restaurer le sentiment, la pensée, l'action, mais en les transfigurant, en les pénétrant de divin, en les faisant émerger de cette immense béatitude confuse qui s'est substituée au sentiment de la personnalité ! Voilà donc la miraculeuse solution de la traditionnelle antinomie entre le désir de vivre et le désir d'être éternel, entre le désir d'avoir conscience, d'être quelqu'un, d'agir, et le désir d'être parfait, infini. « Les mystiques chrétiens, écrit Delacroix, se meuvent de l'infini au précis ; ils aspirent à infinitiser la vie et à préciser l'infini ; ils vont du conscient à l'inconscient et de l'inconscient au conscient ; l'obstacle ce n'est pas la conscience en général, mais la conscience personnelle, la conscience du moi. Le moi est la limitation, ce qui s'oppose à l'infini ; les états de conscience libérés du

moi, perdus dans une conscience plus vaste, peuvent être des modes de l'infini, des états de la conscience divine¹. »

Etrange réalisation psychologique, si décevante au regard de la raison, si rebelle à notre effort pour la cerner dans nos concepts, et qui ne laisse aux prises de notre intelligence que la sècheresse de notions incohérentes, au lieu de cette expérience fluide et vive où le mystique se meut à plein cœur sans ressentir l'entrave d'une seule contradiction ! L'âme éprouve que c'est Dieu qui pense en elle, qui agit en elle, et même de telles expressions lui semblent très inadéquates : il n'y a plus d'âme, à proprement parler, il n'y a plus que Dieu pensant et agissant. Tel est le salut : l'on vit intensément, l'on a conscience, mais l'on vit délivré du moi, l'on vit divinement, l'on a, ou peu s'en faut, conscience d'être Dieu même. « Ce que se propose Mme Guyon, écrit encore Delacroix, ce n'est pas l'absolue inaction, l'absolue inconscience, la stupeur ou la stupidité ; ce qu'elle veut, ce n'est pas ne plus agir, mais bien n'agir plus que divinement, par motion divine, n'être plus que l'instrument de Dieu, l'action de Dieu ; ce qu'elle veut ce n'est pas ne plus sentir, ne plus penser, ne plus être, mais ne plus se sentir, ne plus être le sujet de sa pensée ; elle « aspire au contraire à sentir » dans une largeur immense, à sentir sa conscience et sa pensée se dilater à l'infini, à être l'infini² ».

C'est la solution tant cherchée par l'idéalisme moral de tous les temps : le Platonisme, dédaigneux du monde sensible où se débat toute vie, où se développe toute action dans l'indispensable devenir, que demande-t-il en définitive à l'individu, sinon de s'affranchir de la funeste illusion de l'individualité, c'est-à-dire de rejeter

1. *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme : les grands mystiques chrétiens*, p. 235.

2. *Ibid.*

tout ce qu'il y a en lui de matière, de non-être, pour s'identifier à son Idée. pour sortir des conditions de la vie et de la conscience afin de devenir éternel, universel, impersonnel sans cesser toutefois de vivre et d'avoir conscience ? Le salut c'est de vivre encore, mais non plus comme individu, de vivre comme Idée ; le mystique pense : comme Divinité. Le Stoïcisme voudrait libérer l'individu des attachements, des passions, des désirs, des préférences d'où naît l'action, et, ce faisant, il le dépouillerait de toute individualité, ferait de lui une pure forme indifférente, le priverait de conscience et de vie. Et cependant ce n'est pas à proprement parler l'anéantissement que veut le Stoïcien ; il veut la vie, l'action et la conscience, mais sans passion, sans désir, la vie, l'action rationnelles, impersonnelles, la vie de la raison universelle, providentielle, divine, substituée en lui à la vie sensible, individuelle. Que veut Kant, sinon la substitution de l'impersonnel au personnel comme motif d'action ? L'action morale est, à ses yeux, celle d'une volonté complètement désintéressée ; ce qui fait la valeur de l'acte, c'est donc sa transfiguration par l'universalité, l'impersonnalité de l'intention. Action impossible ! signalent certains critiques ; toute action ne suppose-t-elle pas une préférence, un désir et par conséquent une individualité ? Mais il est des cas où l'action semble prendre sa source au delà de l'individualité, dans les profondeurs d'une Raison immanente ; l'on se sent alors esclave du Devoir, soldat du Droit et de la Justice ; l'individu semble se dissoudre dans l'universel ; dès lors, semble-t-il, c'est l'universel qui agit en nous, à travers nous ; momentanément, nous ne sommes plus que l'universel agissant.

S'agit-il là d'un état d'âme entièrement subjectif ou bien au contraire, d'une révélation ontologique ? Est-ce un drame purement intérieur à l'âme qui s'efforce de réaliser en elle-même l'état de salut ? Ou bien

est-ce la résorption effective de l'âme individuelle par un principe absolu et parfait qui soutient toute existence ? Question capitale certes, et peut-être insoluble, mais dont la solution, quelle qu'elle soit, n'influe pas essentiellement sur la description de l'état psychologique ! En tout état de cause, il s'agit d'une âme cherchant le salut dans l'oubli total de sa personnalité, parce que le sentiment de la personnalité ne se sépare point chez elle du sentiment de ses limites, de son instabilité, de sa faiblesse. Aspiration à sortir des conditions de la vie, c'est-à-dire en somme aspiration au néant ! Mais comment la vie qui, par nature, est affirmation illimitée d'elle-même, consentirait-elle à s'anéantir ? Elle veut être encore par delà les conditions qui la rendent possible et, du même coup, la font misérable et tourmentée. Elle veut être sans misère et sans tourment, mais elle veut être encore la vie : un néant vivant, la paix immuable et pourtant la vie, c'est-à-dire l'ondoiement indéfini des sentiments, la succession des désirs, le perpétuel inassouvissement. Et c'est pourquoi, chez le mystique chrétien, la vie ne s'arrête pas longtemps à la torpeur d'une extase où ne tarderait pas à sombrer toute conscience. Il rentre dans l'action, mais dans l'action transfigurée par un rayonnement de douceur et de sécurité infinies, l'âme ne s'engageant dans le tumultueux devenir que protégée, pénétrée de l'apaisante certitude qu'elle peut à tout instant se replier dans le bienheureux refuge de l'absolu, mieux encore : l'âme vivant et agissant avec cet arrière-fond toujours présent et étrangement senti de divin, mieux encore, et c'est là le chef-d'œuvre de l'instinct de vie : l'âme vivant et agissant avec le sentiment que Dieu vit et agit par elle, en elle, qu'elle est possédée de Dieu, qu'elle est Dieu.

Que le sourd effort de l'âme mystique ait pour but d'anéantir le sentiment de la personnalité et la person-

nalité elle-même, comme si elle était le mal radical, c'est ce que prouve l'étude des grands mystiques chrétiens : sainte Thérèse et saint Jean de la Croix. Il n'est pas question ici d'analyser toutes les manifestations psychologiques du mysticisme ; d'autres l'ont fait magistralement. Notre dessein se borne à mettre en lumière cette tendance étrange et pourtant si profondément humaine à chercher dans l'abolition de l'individualité, le remède au mal de vivre.

Selon le mot de Delacroix¹, sainte Thérèse « aspire à conquérir l'éternité, veut installer dans le temps l'image de l'éternité... Un mouvement continu la porte à travers une suite d'états qui sont la réalisation progressive de la présence divine. » Que de tâtonnements avant de parvenir à l'état théopathique où le sujet se croit tout pénétré de Dieu, résorbé par Dieu, devenu Dieu même ! Habituellement, le mystique débute par l'oraison mentale ; il s'agit de s'approcher volontairement, méthodiquement de Dieu. Certes l'effort personnel, volontaire n'y suffirait pas entièrement ; il est indispensable que la préparation systématique du sujet soit parachevée par la condescendance, la grâce divines ; l'effort dispose l'âme à recevoir Dieu. C'est un effort de méditation qui, par conséquent, met en œuvre l'activité de l'entendement. D'ordinaire, le sujet médite sur la vie et la passion de Jésus. Le but de cet effort, c'est de « se mettre en présence du Seigneur... de se tenir en paix, sans discourir, auprès de lui² ». Tel est le recueillement naturel. D'ailleurs, il peut être obtenu sans méditation, sans effort intellectuel. Sainte Thérèse n'usait point de méditation ; « tout son effort consistait à prendre patience jusqu'à ce qu'il plût au Seigneur d'occuper son esprit et de lui donner sa lumière³ ».

1. Delacroix, *op. cit.*, p. 61.

2. *Ibid.*, p. 17.

3. *Ibid.*

L'exercice de l'entendement n'est donc qu'un moyen relativement facile mais non point strictement nécessaire ; il faut même que cet exercice prenne fin pour que l'on atteigne aux formes supérieures de l'oraison, « car l'entendement introduit dans l'oraison quelque chose de l'impureté des pensées humaines¹ ».

Dès le premier degré de l'oraison, l'intelligence s'apprête donc, pourrait-on dire, à disparaître dans le sentiment de la présence divine. Viennent ensuite les oraisons surnaturelles ; pour celles-ci, point de doute, on ne peut les atteindre par un effort d'intelligence ou de volonté ; tout au plus peut-on s'y préparer. La première, l'oraison de recueillement et de quiétude, est un état d'intense béatitude et de paix ; « l'âme goûte cette joie céleste au plus intime d'elle-même, mais sans savoir d'où ni comment elle lui est venue. Dans cet état, elle ignore souvent ce qu'elle doit faire ou désirer ou demander. Il lui semble avoir trouvé tout ce qu'elle pouvait désirer, mais elle ignore ce qu'elle a trouvé² ». Plus de désir vif ; mais les facultés de l'âme, entendement, mémoire, imagination, ne cessent pas toujours absolument de s'exercer ; leur action, il est vrai, reste superficielle ; le fond de l'âme demeure plein de quiétude ; elle ne cesse de sentir la présence de Dieu, sa présence toute proche, tellement proche que si l'âme avançait encore un peu, « elle deviendrait par le moyen de l'union, une même chose avec lui³ ».

Ce n'est pas encore véritablement l'union : les sens et les facultés psychiques demeurent intacts ; cet état dure parfois plusieurs jours et n'est pas incompatible avec la vie active.

La deuxième sorte d'oraison surnaturelle est « l'oraison d'union ». Dans cet état, l'âme « est très éveillée

1. Delacroix, *op. cit.*, p. 18.

2. *Ibid.*, p. 19.

3. *Ibid.*

à l'égard de Dieu et pleinement endormie à toutes les choses de la terre et à elle-même ». — « C'est un sommeil des puissances où, sans être entièrement perdues en Dieu, elles n'entendent pourtant pas comment elles opèrent¹. » — « Les puissances de l'âme s'occupent entièrement de Dieu, sans être capables d'autre chose. Aucune d'elles n'ose remuer, et l'on ne peut les mettre en mouvement. Pour la distraire, il faudrait un grand effort, et encore n'y parviendrait-on pas complètement². » — « Cette manière d'oraison est, à mon avis, une union manifeste de l'âme tout entière avec Dieu ; seulement Dieu permet aux puissances de l'âme de connaître ce qu'il opère de grand en elles et d'en jouir³. »

L'invasion de l'âme par le divin n'est donc point totale ; quelque chose de la personnalité subsiste qui se distingue de Dieu tout en jouissant de son union avec lui.

Dans la troisième espèce d'oraison surnaturelle, qui comprend l'extase et le ravissement, la conscience personnelle disparaît, « tout sentiment cesse » ; — « l'âme se sent, avec un très vif et très suave plaisir, défaillir presque tout entière ; elle tombe dans une espèce d'évanouissement qui, peu à peu, enlève au corps la respiration et toutes les forces. Elle ne peut sans un très pénible effort, faire même le moindre mouvement des mains. Les yeux se ferment sans qu'elle veuille les fermer ; et si elle les tient ouverts, elle ne voit presque rien. Elle est incapable de lire, en eût-elle le désir ; elle aperçoit bien des lettres, mais comme l'esprit n'agit pas, elle ne peut ni les distinguer ni les assembler. Quand on lui parle, elle entend le son de la voix, mais elle ne comprend pas ce qu'elle entend. Ainsi elle ne reçoit aucun service de ses sens ; elle trouve plutôt en

1. Sainte Thérèse, *Vie*, p. 152.

2. Sainte Thérèse, *Château*, p. 428.

3. Sainte Thérèse, *Vie*, p. 161.

eux un obstacle qui l'empêche de jouir pleinement de son bonheur¹ ».

Que peut donc éprouver l'âme ainsi domptée par le divin ? Elle est totalement envahie par un sentiment de pure jouissance. « Tous les sens sont tellement occupés par cette jouissance que nul d'entre eux ne peut, ni à l'intérieur, ni à l'extérieur, s'appliquer à autre chose². » L'âme est entièrement passive ; toutes ses facultés de connaître et d'agir sont résorbées. Et cependant elle n'est pas dénuée de conscience ; « ceci n'est pas comme un évanouissement dans lequel on est privé de toute connaissance, tant intérieure qu'extérieure³ ». Mais dans certains cas, l'union avec Dieu devient si intime, si complète, que l'âme approche de l'inconscience : « dans ce degré d'oraison, il m'est arrivé quelquefois de me trouver tellement hors de moi, que j'ignorais si la gloire dont j'avais été remplie était une réalité ou un songe. Je me voyais tout inondée de larmes... Je reconnaissais que ce n'avait pas été un songe. Ceci avait lieu dans les commencements, alors que cette oraison était de courte durée⁴ ».

Le ravissement est comme une extase exceptionnellement intense et brusque. C'est une sorte de saisissement violent, comme si Dieu s'emparait tout à coup de la personnalité au point que le corps demeure inerte et glacé. « Tant que le corps est dans le ravissement, il reste comme mort et souvent dans une impuissance absolue d'agir. Il conserve l'attitude où il a été surpris : ainsi il reste sur pied ou assis, les mains ouvertes ou fermées, en un mot dans l'état où le ravissement l'a trouvé⁵. » Le ravissement peut atteindre un degré

1. *Ibid.*, p. 172.

2. *Ibid.*, p. 167.

3. *Château*, p. 498 (6^e demeure, chap. IV).

4. *Vie*, p. 176.

5. *Vie*, p. 200.

tel que tout sentiment disparaisse ; les facultés de l'âme semblent anéanties en Dieu ; mais le ravissement dure peu ; quand il se prolonge, ce n'est pas d'une manière continue ; après quelques instants, l'entendement et la mémoire reprennent conscience et activité. « Le plus souvent, à la vérité, la distraction de ces deux puissances ne consiste qu'à se répandre en louanges de Dieu dont elles sont comme enivrées, ou à tâcher de comprendre ce qui s'est passé en elles. Encore ne peuvent-elles le faire à leur gré, vu que leur état ressemble à celui d'un homme qui après un long sommeil rempli de rêves, n'est encore qu'à demi-éveillé¹. » Puis entendement et mémoire s'évanouissent de nouveau : et le sujet passe par de telles alternatives jusqu'au réveil complet.

A ces degrés divers, l'oraison se caractérise donc par un assoupissement plus ou moins profond de la personnalité, l'évanouissement de ce qui constitue notre autonomie, de ce qui fait de nous un être conscient de lui-même et nettement distinct. Sainte Thérèse jouit de Dieu dans la mesure où ses facultés personnelles s'évanouissent en Dieu.

Après cette période de faveurs intermittentes, vinrent ces états singuliers que Delacroix a désignés sous le nom d'extases négatives, où l'âme est torturée de sentir l'absence de Dieu et l'impossibilité de l'union enivrante. Ces états s'annoncèrent par de violentes crises de douleur morale, étrangement mêlée d'une volupté prodigieuse. L'âme privée de son Dieu comme du plus ravissant époux, ressent une blessure aiguë ; « elle sent bien qu'elle est blessée sans savoir par qui ni comment, et cette blessure lui est si agréable qu'elle ne voudrait jamais en guérir. Comme elle connaît que son divin époux est présent, quoiqu'il ne paraisse pas, elle se plaint à lui avec des paroles toutes d'amour,

1. *Ibid.*, p. 202.

même extérieures ; et quelque grande que soit sa peine, cette peine est si délicieuse que quand elle pourrait s'en délivrer, elle ne le voudrait pas, parce que le plaisir qu'elle en ressent surpasse de beaucoup celui qui se rencontre dans cet état de l'oraison de quiétude que l'on appelle absorbement, quoique cet absorbement qui est comme une ivresse spirituelle ne soit accompagné d'aucune peine¹. — « Un désir naît dans l'âme, on ne sait comment, et ce désir, en un instant, la pénètre tout entière, lui causant une telle douleur qu'elle s'élève bien au-dessus d'elle-même et de tout le créé². » — « Tout mon désir alors est de mourir... Tout s'efface de ma mémoire et s'absorbe dans ce brûlant désir de voir Dieu³. » — « Il arrive quelquefois que dans une telle extrémité, on meurt de douleur de ne pas mourir. Il semble que l'âme est presque sur le point de se séparer du corps⁴. »

Extrême agonie de douleur et de volupté, exaspération du désir de se donner à Dieu, trouble étrange dont il est impossible de se faire une idée si on ne le compare aux obsessions de la passion amoureuse surexcitée par l'absence ; la violence du désir sexuel engendre le cruel et ravissant besoin de se donner corps et âme ; l'on attend d'immenses délices et l'on souffre d'être contraint de les attendre au lieu de les savourer immédiatement ; l'intensité avec laquelle on se les représente et les ressent déjà par avance, en fait apparaître plus aiguë la privation, accroît l'impatience jusqu'à l'angoisse. Comme l'on comprend que sainte Thérèse préfère cette surexcitation à la quiétude et au bonheur sans mélange ! La privation stimule le désir, et l'exaspération du désir porte au suprême degré de séduction les promesses de la

1. Relation au P. Rodrigue Alvarez, Peyré, p. 600.

2. *Vie*, p. 191.

3. *Ibid.*, p. 197.

4. *Château*, 6^e demeure, chap. XI.

possession attendue. Banalité que nul psychologue n'a omise : le bonheur que rien n'inquiète, s'évanouit bientôt dans l'indifférence de la monotonie ; il en est de même de l'amour comblé. La passion s'exalte jusqu'au délire quand elle se croit au seuil de la suprême joie et qu'un dernier obstacle surgit devant elle. Mais comme la vie apparaîtrait tout à coup désenchantée, si la grande ardeur s'éteignait dans le complet assouvissement du désir ! Toute grande fête de l'âme où les énergies se dilapident radieusement, comporte des poussées de désir, c'est-à-dire de souffrance qui avivent, multiplient et renouvellent d'instant en instant la volupté. Les lois de la sensibilité mystique ne sont peut-être pas radicalement différentes des lois de la sensibilité ordinaire : la passion de voir Dieu, de posséder Dieu, de se fondre en lui, peut obéir au même rythme que la passion pour une créature humaine. L'obstacle à la volupté suprême vers laquelle sont tendues toutes les puissances de la chair et de l'âme, c'est, aux yeux de la sainte, le fait même de vivre, c'est-à-dire d'être une âme enfermée dans un corps. Voilà pourquoi elle « meurt de douleur de ne pas mourir », tant est fascinante la promesse du bonheur divin par delà la mort.

Souvent, il semble que l'élément douloureux l'emporte ; on dirait que s'éteint l'ardent désir de Dieu, ce désir si chargé de voluptueuse angoisse ; la sensibilité devient languissante, la vie se décolore ; aucun effort d'imagination ne réussit à reconstituer les ivresses passées. N'en est-il pas ainsi après toutes les grisantes possessions qui laissent l'être épuisé, vidé de désir ? C'est le désarroi de la vie infiniment appauvrie par un excès de dépense. Sainte Thérèse en vient à se demander si les extases où elle a cru sentir la divine étreinte ne furent pas illusoires. Incapable d'en revivre l'enivrante intensité où toute résistance de la volonté et de la raison, toute

hésitation du cœur sombraient dans un vertige d'inexprimable certitude bienheureuse, elle craint d'avoir été leurrée de vaines apparences, d'avoir pris pour le divin lui-même, ce qui n'en était que le songe misérablement esquissé par une faible créature. Dans ce doute et ce désenchantement, elle est sur la pente du délire d'humilité ; elle finit par se croire mauvaise au point de s'attribuer la responsabilité de toutes les corruptions et de toutes les hérésies qui ravagent l'humanité. Et même quand ce pessimisme s'atténue, il reste à l'âme une infinie lassitude, le dégoût de toute chose, l'impuissance à désirer le bien, parfois même l'inaptitude à le concevoir, à fixer sa pensée sur Dieu. Ainsi la béatitude des extases où l'âme se sentait unie à Dieu, fait place à un état dans lequel l'âme reprend vivement conscience de sa personnalité, c'est-à-dire de ce qui la sépare et la distingue radicalement de Dieu. Toute l'inquiétude désespérée de la vie reparait après les exquis engourdissements. Mais la source de volupté n'est pas épuisée ; le désir vivace de reconquérir Dieu suscite un émoi de délices douloureuses où s'exténuent momentanément la puissance d'aimer et de sentir ; l'âme retombe alors au sentiment de sa misère et de son irrémédiable solitude.

Elle en sortira peu à peu pour s'élever à une singulière disposition par un prodige d'ingéniosité qui réalise le salut vers lequel semble s'être orienté dès le début des états mystiques, le travail passionné, persévérant et en majeure partie inconscient de tout un être avide d'échapper à l'obsession de sa faiblesse. C'est le « mariage spirituel », la pleine possession, semble-t-il, de l'âme par Dieu, mais non plus cette possession des premières et fugitives extases où s'immobilisaient, se concentraient, se perdaient toutes les facultés ; c'est, si étrange que cela paraisse, comme une extase active : « ce que j'appelle l'esprit de l'âme devient une même chose avec

Dieu¹ ». L'âme goûte donc, sans interruption, la sécurité de l'éternel et la béatitude de l'être qui n'a rien à désirer puisqu'il n'a point de limites ; et cependant elle pense, elle organise des actes. « Ce mariage spirituel n'est destiné qu'à produire incessamment des œuvres pour sa gloire². » L'âme ne s'analyse plus, ne se sent plus distincte de Dieu, et pourtant elle songe encore à produire des œuvres pour la gloire de Dieu ; elle pense, agit, s'exprime comme si elle était au service de Dieu, donc, malgré tout, distincte de Dieu ; mais l'impression que l'âme est transfigurée, pénétrée, absorbée par le divin, prédomine assez pour que le sentiment du moi perde son aiguillon douloureux. « Jamais, écrit sainte Thérèse, non pas même par un premier mouvement, ma volonté ne se porte à rien qui soit contraire à l'accomplissement de la volonté de Dieu en moi³. » L'âme ne vit plus elle-même ; c'est Dieu qui vit en elle.

Cet état obtenu par l'abdication de la personnalité et qui concilie si étrangement la contemplation et l'action, l'absolu et le relatif, la vie consciente et le divin, ne peut d'ailleurs être, semble-t-il, qu'une étape vers l'idéal définitif. Il est possible que l'âme de certains mystiques se trouve satisfaite et suffisamment libérée quand elle est parvenue à concilier les nécessités de la vie consciente et de l'action avec le sentiment de la communion divine permanente. Mais, témoignant que le désir anxieux de plénitude n'est pas entièrement apaisé au fond de l'être, une aspiration à la mort qui dénuderait devant l'âme le rayonnement de Dieu, s'élève parfois brièvement au sein de l'active béatitude. « Cette soumission (à la volonté de Dieu) — écrit sainte Thérèse en 1581, c'est-à-dire au temps où s'est réalisée

1. *Château*, VII, chap. II, p. 590.

2. *Ibid.*

3. Sainte Thérèse, lettre de mai 1851, à l'évêque d'Osma, Bouix; *Lettres*, III, p. 332.

en elle cette singulière conciliation de l'humain et du divin — cette soumission a tant de force que je ne souhaite ni la mort ni la vie, sauf dans les circonstances très courtes où je suis enflammée du désir de voir Sa Majesté. Comme aussitôt je me représente d'une manière très vive que les trois divines personnes sont en moi, je dissipe la peine que me causait leur absence, et alors je désire rester sur la terre, si telle est la volonté de Dieu¹. »

Si intime que soit l'union, tant qu'il reste engagé dans la vie terrestre, c'est-à-dire dans l'action, le mystique n'est point tout à fait libéré du sentiment d'incomplétude. Mourir pour voir Dieu ! C'est donc que l'union avec Dieu n'est pas encore satisfaisante ! Et si, obéissant à sa logique immanente, la sensibilité ne s'arrête plus à l'ingénieuse solution de la théopathie, ne suscitera-t-elle point le rêve d'un but suprême où trouveraient leur justification et leur couronnement, tous les efforts accomplis sur terre par le mystique inspiré, la lutte menée par les bons pour le rachat de toutes les âmes ? Quel dénouement souhaiter pour tout le drame de la terre, sinon le retour définitif à Dieu de toutes les créatures non pour une existence relativement indépendante au sein de l'absolu, c'est-à-dire pour une vie de limitation, d'incomplétude et de désir mais pour la vie totale, c'est-à-dire pour la vie qui n'a plus de but à poursuivre et qui est Dieu même ?

Le mysticisme chrétien, comme s'il appréhendait obscurément le nihilisme des conséquences auxquelles l'emporte l'immanente logique d'un instinct de vie harcelé par une intelligence trop clairvoyante, s'arrête aux synthèses confuses qui semblent concilier les inconciliables : l'absolu et le relatif, le néant et la vie.

1. Sainte Thérèse, *Lettres*, III, p. 145.

CHAPITRE III

SAINT JEAN DE LA CROIX

Nul peut-être, parmi les mystiques, n'a poussé aussi loin que Jean de la Croix, l'héroïque résolution du renoncement. Ce n'est pas seulement les images du monde qu'il rejette, c'est encore tout ce que les autres mystiques ont adopté comme étant la manifestation intime du divin : révélations, visions intellectuelles, sentiments, goûts spirituels. Quelle que puisse être l'origine de ces faits, ils ne sont point l'essence même de Dieu, car Dieu est au delà de tous les modes, au delà de toutes les limites, au delà de toute intelligence distincte. Au nom du même principe, Jean de la Croix, tout en acceptant sans critique les données de la Bible, estime que pour atteindre Dieu, il faut les dépasser. Le texte biblique est la traduction en termes humains d'une réalité qui déborde tout cadre et toute expression. Croire c'est aller au delà de tous les termes, de toutes les images et de toutes les pensées. La foi est l'élan inlassable vers le mystère divin. Tout ce qui est parole, notion, sentiment est multiplicité, fragmentation, dispersion ; ce qu'il faut atteindre, c'est le Dieu total, à travers le silence de la nuit complète.

La ruine des sens et de l'entendement est suivie de la ruine de la mémoire et de la volonté. A l'entendement s'est substituée la foi ; à la mémoire va se substituer l'espérance, et à la volonté, la charité. La mémoire, c'est l'obsession du passé indestructible qui s'impose

à la liberté de notre élan ; le passé est le lourd ensemble de nos états d'âme, de toutes les particularités qui ne sont point Dieu et nous séparent de Dieu. L'espérance est l'élan hors de toutes les survivances d'un passé qui fut nôtre et ne fut point exclusive union d'amour avec Dieu ; l'espérance est le mouvement total de l'âme vers l'incompréhensible. Que sera maintenant « la nuit de la volonté » ? La volonté doit refouler tout désir, tout sentiment, rejeter « toute affection distincte ». La volonté pure, hors de tout sentiment, de tout désir précis, de toute représentation, de tout concept, a pour opération l'amour qui est une évasion de l'individu hors de lui-même. Vouloir purement, c'est-à-dire sans donner à la volonté aucun but déterminé, aucun contenu conscient, c'est retrouver l'essence spirituelle de notre être, c'est rejoindre Dieu. Selon le dire explicite de saint Jean de la Croix, « l'opération de la volonté est d'aimer Dieu¹ ». « Rien, en effet, commente Baruzi, de ce que la volonté peut saisir n'est amour ni n'est Dieu ; et le sentiment, dès là qu'il s'aperçoit, nous lie à nous-même. Par contre, la volonté purifiée nous arrache à nous-même, au monde, à tout ce qui serait un Dieu appréhensible. Et ainsi seulement elle produit l'amour. Mais cet amour est l'amour de Dieu². »

Vue étrange, et cependant si profondément significative ! Multiplicité, détermination, individualité, tel est le mal, parce que la séparation des êtres, la limitation sont, pour le moi, contrainte et souffrance, car le moi est affirmation illimitée, autrement dit désir infini. Saisir au fond de soi ce désir de dépasser toutes les limites, abolir en soi tout ce qui n'est pas le désir infini d'être ou le désir d'être infini, c'est abolir toute détermination du moi, abolir tout ce qui distingue le moi

1. Jean de la Croix, *Œuvres, Edit. Critique*, t. I, p. 405.

2. Baruzi : *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, p. 562.

des autres moi. Tout sentiment, si généreux soit-il, reste suspect, car il est un état du moi, il nous ramène plus ou moins distinctement à la considération de nous-même et de nos inévitables limites. Notre vouloir, quand il ne s'attache pas à une réalité particulière, quand il ne s'attache à rien, atteint l'infini, s'identifie à l'infini.

Vie mystérieuse et sans doute merveilleusement nuancée que Jean de la Croix ne parvient pas à nous rendre accessible, qui ne rejoint pas dans son langage, la précision communicable des concepts ! L'amour qui nous délivre de nous-même, n'est aucun des amours que nous pouvons connaître, sentir ; « il exclut la douceur de notre oraison, l'effusion de notre ardeur¹ ». Que peut bien être cet amour ? Il n'est rien pour nous qui ne parvenons pas à croire à la possibilité pour l'âme de trouver une sublime conscience au delà de la conscience. Pour Jean de la Croix, il exprime l'acte par lequel l'individu se transcende lui-même et devient Dieu. Cet acte n'est, à nos yeux, qu'un idéal chimérique, mais c'est bien l'idéal du salut total et définitif vers lequel se porte obscurément toute âme en qui l'intelligence éveilla le désir infini. « Toute affection qui nous retient en notre être supprime l'élan de la volonté totale. Car l'âme aime, de la sorte, son propre amour². »

Et c'est parce qu'il sent l'insuffisance de l'abnégation qu'elles comportent, que Jean de la Croix critique les vertus morales : les actions morales, la grandeur humaine n'ont, en ce qui concerne la vie éternelle, aucune valeur « si nous n'avons pas cherché en elles l'honneur de Dieu et son amour³ ». Dans la vertu, nous ne perdons pas suffisamment conscience de nous-même, et si même nous nous sacrifions, ce n'est pas à Dieu,

1. Baruzi, *op. cit.* p. 562.

2. *Ibid.*, p. 563.

3. Cf. *Ed. Critique*, I, pp. 350-351.

c'est à quelque chose de limité, d'humain en quoi ne saurait s'apaiser l'aspiration infinie de notre nature douloureuse. Le seul idéal, le seul exemple à suivre est celui du Christ crucifié qui a épuisé jusqu'au fond les angoisses de l'absolu renoncement. Sur la croix, il s'est senti abandonné de son père ; son sacrifice est donc allé par delà toute consolation, par delà même la consolation de sentir au fond des tortures de la chair, dans l'immense délaissement de l'univers et des hommes, la suavité de la présence divine : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Jean de la Croix voit dans la mort désespérée de Jésus, la sublime immolation de tout le moi, l'épreuve totale qu'il faut subir soi-même pour parvenir au Père. Ce n'est que par une extrême torture que l'on parvient à réaliser en soi, l'esprit, c'est-à-dire à dépasser la conscience de soi pour s'unir à Dieu. La souffrance vraiment rédemptrice atteint l'être tout entier. « Une douleur, d'autant plus grande qu'il s'y joint le souvenir des joies passées, le sentiment du délaissement de Dieu, de tous les êtres et « particulièrement des amis », le pensée que tout est trop petit pour nous — et en notre moi, et dans et sur la terre — que le « ciel » est « fermé » et que Dieu s'est caché, le sentiment même que Dieu est contre l'âme et que l'âme se trouve contraire à Dieu, la torture aussi d'un intense amour pour un Dieu qui, nous semble-t-il, et ainsi d'ailleurs que toute autre créature, ne peut et ne pourra jamais que nous haïr, un état d'enfer, le fait de « se sentir » littéralement « sans Dieu », la crainte enfin que ce supplice ne dure toujours¹. »

Impossible de ne pas apercevoir une analogie entre cet état d'affreux désespoir et les douloureuses sécheresses de sainte Thérèse. La souffrance totale dissout le moi en lui imposant l'intolérable supplice de sentir

1. Baruzi, *op. cit.*, p. 613.

le mal radical qui est en lui. C'est l'épreuve de la détresse sans remède qui nous inspire l'horreur définitive d'être une individualité, c'est-à-dire un vivant qui se pose en s'opposant à tout, qui exclut tout et s'exclut de tout, s'enferme douloureusement dans ses étroites limites, n'est, irrémédiablement, qu'une infime réalité passagère alors qu'il se voudrait infini, éternel, tout-puissant. Descendre jusqu'aux extrêmes profondeurs du sentiment de sa misère, n'est-ce pas le moyen le plus efficace de susciter en soi l'élan forcené, total, irrésistible vers le salut, c'est-à-dire vers Dieu ?

Ce n'est pas ainsi que Jean de la Croix présente les choses, et son interprétation est particulièrement significative de l'acuité avec laquelle il a senti le problème vital du mysticisme. Cet élan du moi hors de l'affreux abîme ne serait-il pas suspect d'égoïsme ? Le sentiment suraigu de notre misère désespérée ne nous fait-il pas désirer, rechercher notre salut, le salut de notre personnalité, ne nous fait-il pas aimer Dieu non pour lui-même, mais comme moyen de rédemption ? Voilà le péril auquel Jean de la Croix échappe en se persuadant que la libération nous vient de Dieu même. Descendre aux abîmes, c'est, estime Jean de la Croix, poursuivre l'anéantissement de soi jusqu'en sa substance même. Mais par delà les limites de la conscience, cette destruction n'est plus accomplie activement par le sujet ; la libération totale ne peut s'achever que dans la passivité du sujet ; c'est Dieu qui libère en achevant de détruire, et peut-être même son action était-elle commencée au temps où l'âme, par la méditation et l'effort intérieur d'ascétisme, croyait s'acheminer d'elle-même et par ses propres forces vers le mystérieux infini. « Au fond de notre être anéanti — tandis que s'évanouit tout ce qui, en notre nature même, n'est pas Dieu — Dieu surgit. Ainsi comprenons-nous maintenant ce que Jean de la Croix, dans le secret de sa pensée créa-

trice, entend par voie passive. La voie passive est substantielle. Tout ce qui, en nous, n'atteint que nos fonctions et ne s'accompagne pas d'un renouvellement plus intime est encore humain, naturel, actif. Le renouvellement substantiel est divin¹. » — « Dieu s'insinue en nous lorsqu'il nous trouve dénué de tout ce qui n'est pas Lui. Et alors se produisent les « touches », « dans la substance de l'âme, de l'amoureuse substance de Dieu² ».

Toute la méthode mystique de Jean de la Croix implique ce postulat que « Dieu n'est rien de ce que nous pouvons sentir, imaginer, penser, désirer — rien de ce que nous pouvons appréhender ». Dieu est au delà de toutes nos facultés, de toutes nos manières d'être et cependant il est en nous ; le problème est de l'y retrouver. On dirait qu'individualisée, particularisée, l'âme humaine est un point durci, devenu opaque de la substance divine, une partie qui se détourne du tout, et qui, cependant, ne pourrait exister sans le tout. Mais est-ce bien ce que veut dire Jean de la Croix ? Mérite-t-il ce soupçon de panthéisme ? Peut-être ne s'est-il pas toujours soucié de distinctions parfaitement nettes entre panthéisme et théisme. Tout ce que l'on peut dire, semble-t-il, c'est que, selon lui, Dieu nous est toujours présent, mais ordinairement nous ne nous doutons pas de sa présence ; pour l'apercevoir, il nous faut renoncer à tout ce qui n'est pas lui. Mais l'idée, le sentiment du divin ne sont pas Dieu. Qu'est-ce qu'apercevoir, ou mieux, qu'est-ce que trouver Dieu ? Par quoi se révèle à nous cette rencontre, si aucune pensée, aucun état d'âme n'est Dieu, bref si nous sommes en deçà du divin quand nous éprouvons un état d'âme quelconque ?

1. Baruzi, *op. cit.*, p. 632.

2. *Ibid.*, p. 635.

C'est tout le problème critique. Ne sommes-nous pas irrémédiablement enfermés en nous-mêmes ? Pour être connue de nous, toute réalité différente de nous n'est-elle pas contrainte de se déformer ? Que connaissons-nous de plus que l'impression qu'elle fait sur nous ? Or, pour être sauvée, il faudrait que l'âme pût en quelque sorte s'évader d'elle-même, s'ouvrir sur Dieu, s'ouvrir à Dieu. Jean de la Croix pense que l'âme n'est pas irrémédiablement fermée sur elle-même, et que, par delà tous ses états nécessairement subjectifs, elle peut atteindre Dieu ou que Dieu peut entrer en elle directement, substantiellement, sans changer de nature. Mais alors l'âme ne cesse-t-elle pas d'exister à titre d'âme individuelle ? Dieu peut-il réellement lui être révélé sans qu'elle cesse d'être une âme individuelle ? Comment l'infini pourrait-il, sans s'altérer, sans changer radicalement de nature, pénétrer dans une âme fatalement limitée ? Et qu'est-ce que pénétrer dans une âme, sinon devenir un état de cette âme, un mode de sa conscience ? Avoir conscience de Dieu, c'est, malgré tout, rapporter Dieu à soi. Si nous n'avons pas conscience de Dieu présent et profondément uni à notre âme, nous ne serons pas sauvé, c'est-à-dire délivré du mal de n'être qu'une infime créature mortelle. Mais comment Dieu peut-il être impliqué dans l'un quelconque de nos états de conscience ? Devenir un de ces états, c'est entrer dans le cercle du moi ; or ce que nous désirons, en somme, c'est être délivré du moi, en qui nous sentons le principe de toute notre misère. Et cependant nous ne voudrions pas perdre conscience, car nous voudrions vivre infiniment et jouir de cette vie infinie. De là le rêve et l'expérience, illusoire ou non, d'une supra-conscience où l'on atteindrait après avoir traversé la « nuit obscure », c'est-à-dire délibérément sacrifié toutes les modalités de la conscience ordinaire. Supra-conscience, autrement dit, conscience qui ne comporte point le

sentiment de la personnalité, conscience qui n'est point celle d'un sujet (toujours limité, solitaire et souffrant), mais, si l'on peut dire, la conscience de Dieu. Et encore, serait-ce bien dire ? Nous sommes ici parmi les plus étranges confusions. Disons simplement que la supra-conscience où le mystique trouverait le salut, serait la conscience d'une âme en qui se réaliserait le miracle d'un contact, d'une pénétration substantielle par Dieu, une intuition qui livrerait à l'âme l'être même de Dieu sans que l'on pût être tenté de confondre cet être réel et substantiel avec une impression faite par lui sur l'âme. Encore faudrait-il, pour que le salut fût réalisé, que l'âme ne se sentît plus nettement distincte de Dieu, mais participât de son infinité. Serait-elle pleinement heureuse si elle continuait à se sentir infime devant lui ?

Mais comment s'assurer que l'on est bien parvenu à la souveraine intuition, à l'intuition concrète de la substance divine ? Jean de la Croix ne réussit pas — et pour cause ! — à nous indiquer un critérium précis, infaillible. Il se fie à son expérience vécue ; il confère une valeur éminente à une sorte d'extase qu'il appelle « vol de l'esprit » et dans laquelle, estime-t-il, l'esprit, abandonne le corps ; « il cesse de sentir en lui et d'avoir en lui ses actions puisqu'il les a maintenant en Dieu¹ ». Ce vol est un paroxysme impossible à soutenir. Que se passe-t-il dans l'âme durant cette extase ? Les strophes XIII et XIV du *Cantico*, citées par Baruzi, *op. cit.*, p. 661, comme essayant par les images, les sonorités verbales et la cadence, de rendre l'impression mystérieuse de l'âme extasiée, envolée en Dieu, semblent vouloir traduire le sentiment d'une ivresse cosmique ; l'âme concentre, savoure tout le suc de l'immense nature, ou bien encore s'identifie à l'infinie diversité

1. *Édit. critique*, t. II, p. 530.

des images de l'univers, ou plus profondément s'unit à la source enivrante d'inépuisable énergie d'où elles émergent. Cette impression « d'ampleur sans limite, écrit Baruzi¹, est à Jean de la Croix, le signe d'une approche divine ».

Cette extase n'est d'ailleurs qu'une initiation à la vie supérieure, le passage au plan divin. C'est le moment des « fiançailles spirituelles ». A partir de là va se poursuivre la progressive déification. L'âme, à la faveur de l'extase supérieure, sent « que son Aimé est, en soi et pour elle-même, toutes les choses », autrement dit que l'univers n'est qu'un reflet de Dieu « que Dieu est toutes les choses en un être simple² »... « En cette possession, l'âme sent que toutes les choses lui sont Dieu³. » Chaque créature exprime à sa manière « ce que Dieu est en elle » ; en sorte que l'ensemble paraît à l'âme « une harmonie de très haute musique »... « musique silencieuse » perçue dans les solitudes recueillies de la vie spirituelle.

Tout prenant un sens prodigieux, l'âme, la substance vive de tout le réel se livrant, n'est-ce pas ainsi que nous avons rêvé, pressenti l'ivresse lyrique ? Dieu transparaissant dans la nature : misérables termes et qui pourtant, quand l'âme qui les accueille est bien préparée, ouvrent les immensités confuses du souvenir affectif et des fictions enivrantes ! Les formes, nous ne les aimons que pour le suc d'émotion qu'elles recèlent ; et il nous faut, autour d'elles, derrière elles, les pénétrant et les soutenant, ces flots de sensibilité. Grossière image, sans doute ! Mais ne nous semble-t-il point parfois que certaines affectivités confuses résument un infini de sentiments ? Ebauches de souvenirs, peut-être, qui s'intercalent, coupent le sentiment, le détaillent en multiplicité ! Et pourtant non ! mais, ineffablement,

1. *Op. cit.*, p. 662.

2. *Édit. critique*, t. II, p. 534.

3. *Ibid.*

l'état affectif comporte l'impression qu'il n'est pas le sentiment des quelques minutes présentes, mais un sentiment riche d'une infinité d'autres, et que, par lui, notre personnalité plonge dans une vaste et mystérieuse réalité spirituelle. Et toutes nos paroles sont mesquines, masquent souvent, au lieu de la suggérer, cette abondance, cette profondeur, cette irradiation du sentiment. On dirait que le paysage de la nature ne reste plus devant nous comme un ensemble de masses inertes et impénétrables, étrangères à nos désirs, à nos affections, à nos espérances, à nos souvenirs, mais qu'il se produit une sorte de résorption, de liquéfaction spirituelle, comme si de vastes secrets s'ouvraient à nous, si tout se transformait en notre substance la plus intime, et si nous n'avions plus à souffrir de cette résistance des choses étrangères, de cette opposition entre le moi éphémère et l'impassible nature.

Le mystique traduit cette impression lyrique, dionysiaque, à l'aide de conceptions et d'un vocabulaire religieux. Dieu est la notion, le mot auxquels sont suspendus toutes les sensations exquises, tous les sentiments d'enthousiasme, de délivrance et de salut, l'espoir de puissance illimitée et d'éternelle jeunesse. Vocabulaire austère, sec et vide pour certaines âmes, négation ascétique des voluptés, interdiction de tout ce qui enchante la vie, Dieu est pour d'autres, l'abondance des fêtes et des joies les plus aiguës, tout ce qui sourit à nos sensualités dans la campagne printanière, toutes les grâces de l'adolescence et tous les troubles qui nous envahissent avec les frais parfums. Dire que Dieu transparaît dans la nature, c'est dire que nous goûtons la grisante illusion d'en boire à longs flots la sève exaltante, et de nous raccorder à l'immense volupté éparse, au lieu de nous sentir seul parmi l'indifférence des choses. Que la nature ne soit que notre rêve ou plutôt le rêve d'un Dieu qui ne se refuse point à nous, quelle radieuse

assimilation spirituelle de toutes ces images résistantes, où nous ne sentons plus désormais que des aliments pour la vie profonde de notre cœur !

Ainsi nous essayons de constituer en nous quelque ébauche de cette extase, que cherchent à suggérer les strophes du Cantico. Pourquoi, après avoir rejeté comme suspect tout état d'âme, Jean de la Croix considère-t-il comme privilégiée, l'extase où il perçoit, semble-t-il, l'univers transfiguré par la présence intime et enveloppante de Dieu ? Il faut bien qu'un signe lui donne l'assurance qu'il a enfin rencontré Dieu. La communication réelle avec Dieu doit porter ineffablement en elle-même, la garantie de sa propre valeur ; ce doit-être un état tellement original, tellement différent de tous les autres, qu'il paraisse n'avoir avec eux aucune commune mesure. Toujours est-il qu'à partir de cette pénétration mystérieuse des choses par Dieu, l'âme éprouve comme un pressentiment de sa propre immensité ; en s'approfondissant, en s'épanouissant, elle aperçoit peu à peu en elle-même toutes les splendeurs et toutes les suavités de la nature. Au premier temps, on les perçoit en Dieu, ce qui est déjà leur ôter leur résistance, leur étrangeté, leur dureté, les préparer comme pour une voluptueuse assimilation. Et maintenant, il semble qu'on les assimile réellement, qu'on les sente pénétrées, enveloppées de son âme. Ce sentiment de complète possession, cette sorte de ravissement, de sympathie lyrique où tout vibre, où tout nous paraît frais, gonflé de sève, ne sont d'ailleurs pas tout à fait permanents. La poésie du monde s'amortit parfois pour le mystique ; mais il en trouve l'essence et beaucoup mieux encore dans la puissance qui persiste derrière toute chose et au fond de son âme elle-même ; c'est l'union « en laquelle l'âme s'égale avec Dieu par amour¹ ».

1. Cantico, *Édit. critique*, II, p. 544.

Au fond de l'âme, persiste le sentiment de la toute-puissance et de l'absolue quiétude, « une tranquillité, une ordinaire suavité » ; c'est l'état « d'union transformante » ; « l'être passe de soi en Dieu¹ ». S'il peut encore subsister une agitation superficielle des facultés, qui conservent une certaine indépendance, la substance de l'âme repose en Dieu ; le progrès mystique va consister à compléter la divinisation de l'âme. S'absorbant dans l'amour, l'âme perd graduellement « l'acte et la mémoire des choses² ». Toutes les formes s'effacent ; l'âme se vide, se purifie, se simplifie. Ainsi se réalise la solitude ; « l'esprit est en solitude de toutes choses ; dénué d'elles toutes, il n'accepte rien en soi sinon solitude en Dieu³ ». A Dieu, elle fait abandon de tous ses désirs, de toutes ses pensées, de toutes ses œuvres ; elle se replie hors de la nature et de la vie sociale ; mais elle ne saurait obtenir son salut de son seul effort ; à travers la nuit obscure, l'âme s'est acheminée hardiment vers Dieu ; mais il semble qu'elle n'entre effectivement dans le divin qu'à partir du moment où Dieu consent à la « regarder ». Regardant l'âme, il l'aime.

Comment Dieu peut-il aimer ? Aimer n'est-ce pas au fond tenter de sortir de soi-même pour vivre en autrui ? N'y a-t-il pas en tout amour, un sentiment d'incomplétude ? Et si l'on conçoit au contraire l'amour comme un don, un sacrifice, imagine-t-on que l'être parfait se puisse donner à une infime créature ? Dieu, semble-t-il, ne peut pas s'aliéner de lui-même, il ne peut rien aimer hors de lui-même⁴. Si Dieu aime l'âme, c'est qu'il la prend en lui ; et c'est à cette condition seulement que l'âme, de son côté, peut vraiment regarder Dieu et l'aimer. Etrange communion où l'âme voudrait ne pas

1. Cf. Baruzi, *op. cit.*, p. 669.

2. J. de la Croix, *Édit. crit.*, II, p. 553.

3. *Ibid.*, p. 541.

4. Cf. *Éd. crit.*, II, p. 568. — Cantico C, vers 3 et suiv.

s'anéantir, tout en perdant conscience de son individualité ! Jean de la Croix comprend ou tout au moins pressent que l'amour n'est qu'une évasion illusoire hors de soi-même ; c'est en nous que réside le sentiment que nous vouons à autrui ; c'est en nous que réside l'image de l'être que nous aimons ; notre amour n'existe qu'aussi longtemps que nous existons. Il faudrait donc réaliser ce miracle de vivre réellement dans l'être aimé, faire que notre évasion hors de nous-même ne fût pas illusoire. Mais comment une telle évasion serait-elle possible, et savons-nous seulement en quoi elle pourrait consister ? Devenir réellement autrui, n'est-ce pas purement et simplement cesser d'exister ? L'être en qui nous prétendons nous transformer, existe hors de nous, existe sans nous : l'on ne devient pas quelqu'un qui existe déjà. C'est en nous-même que nous vivons toujours et que nous aimons, mais la pensée d'un être peut nous obséder au point de détourner sur elle, toute notre attention, et de nous empêcher de songer à notre personnalité, à notre solitude, à l'instabilité et à l'irréremédiable séparation des vivants. Peut-être toutes ces difficultés et contradictions auxquelles se heurte notre analyse, proviennent-elles de ce que nous considérons des êtres de chair. La hantise des corps ne nous interdit-elle pas de comprendre ce que peut être l'entière communion de deux âmes dans un mutuel amour ? Certes, l'obstacle des corps isole invinciblement les êtres, mais ne peut-on rêver d'un amour purement spirituel où l'on aimerait vraiment hors de soi ?

Le malheur est que la notion, le sentiment même de personnalité semble comporter l'existence d'une limitation, d'une clôture inébranlable : les autres consciences ne nous sont-elles pas encore plus impénétrables que les corps ? Une pensée, un sentiment qui existent pour nous, sont notre pensée, notre sentiment ; une âme qui n'est pas notre âme, n'est rien pour nous, est à notre

égard identique au néant si elle ne parvient pas à se manifester par des intermédiaires physiques. Nous ne parvenons pas à concevoir une relation directe d'esprit à esprit ; l'intuition par quoi nous croyons vivre la vie d'autrui, est ou bien une reconstitution faite en nous-même, par notre imagination, à l'aide d'éléments empruntés à nos propres réserves spirituelles, et qui, par conséquent, ne nous fait point franchir les limites de notre personnalité, ou bien une transformation totale en autrui. Mais dans ce dernier cas, qu'y a-t-il de changé ? Autrui reste ce qu'il était ; nous avons cessé d'être.

Nous rêvons donc une identification totale qui pourtant laisse subsister quelque chose de nous, la possibilité vide et abstraite d'exister encore et d'avoir conscience tout en existant aliéné de soi-même et conscient d'une vie étrangère à la sienne. Pêle-mêle de contradictions que surmonte triomphalement l'âme du mystique ravié dans l'irrationnel et l'inexprimable ! Sentiment toutefois assez lucide des conditions à réaliser pour trouver dans l'ainour de Dieu, le salut total ! « Si Dieu aime l'âme, écrit Baruzi (*op. cit.*, p. 673 et 674) commentant la strophe XXIII du Cantico, il la met « en soi » en quelque manière, « l'égalant avec soi » ; il l'aime ainsi qu'il s'aime lui-même. Mais, de même, l'âme ne regarde vraiment Dieu que lorsqu'elle est en Dieu. Et « de pouvoir regarder Dieu, c'est faire des œuvres en grâce de Dieu ». La conclusion est rigoureuse quoique non formulée par Jean de la Croix ; seul l'état théopathique implique le regard de Dieu en l'âme, l'amour de Dieu pour l'âme ; seul aussi l'état théopathique implique le regard de l'âme en Dieu et, au sens total du mot, l'amour de l'âme pour Dieu. »

Le mystique veut donc pénétrer dans les profondeurs de la substance divine, de manière à réaliser pour son propre compte cette union que traduit le prodigieux symbole chrétien de l'incarnation : l'homme-Dieu.

L'état théopathique n'est pas seulement union ; il est identification étrange qui laisse pourtant subsister une certaine distinction, puisqu'on parle encore du Père et du Fils, de l'âme et de Dieu, et non pas seulement du Père ou de Dieu. Etrangement, la volonté humaine se transforme en la volonté divine : « l'âme aime Dieu avec la volonté de Dieu, laquelle est en même temps sa propre volonté ; et ainsi l'âme aimera Dieu autant qu'elle est aimée de Dieu parce qu'elle l'aime avec la volonté de Dieu même¹ ». Lorsque l'âme sent que cette unification est réalisée, elle éprouve une « intime et substantielle jubilation dirigée vers Dieu² ». — « Il lui semble en effet, et ainsi en est-il, que toute la substance de l'âme, baignée en gloire, loue Dieu³. » Transformation qui atteint l'âme jusqu'en ses profondeurs ; l'on ne conçoit plus Dieu plus ou moins abstraitement, on ne le perçoit même plus comme dans un état de la conscience personnelle ; on a creusé jusqu'à lui, on s'est coulé en lui, on le revit, on vit en lui. « Jean de la Croix, écrit Baruzi⁴, ne discerne Dieu que lorsqu'il est en quelque manière devenu Dieu. »

S'il fait alors retour aux créatures, c'est pour les voir autrement que jadis, c'est pour les voir à travers Dieu, pénétrées, baignées de divin ; « il connaît en Dieu le principe et la durée des choses » ; il connaît la nature « par voie spirituelle⁵ ». Ainsi, l'on découvre chez Jean de la Croix, une très vibrante et très poétique jouissance de la nature, étrangement unie au désir d'atteindre un Dieu infini par delà toute forme. Mais cette conciliation ou, si l'on veut, cette synthèse de la nature et du divin, de la jouissance des choses et de la béatitude

1. *Édit. crit.*, II, pp. 602-603.

2. *Ibid.*, p. 606.

3. *Ibid.*

4. *Op. cit.*, p. 682.

5. *Édit. crit.*, II, p. 609.

divine, se réalise dans l'âme du mystique par un procédé psychologique dont nous ne réussissons guère à nous donner l'intuition, si nous n'en éprouvons point la profonde analogie avec certains procédés de philosophes plus voisins de nous par le temps et la manière de sentir. Pour jouir pleinement de Dieu, ou plus exactement, pour expérimenter Dieu en lui-même, pour vivre la vie de Dieu sans limite et sans forme, il faut avoir franchi soi-même les limites et les formes de l'individualité. N'est-ce pas, au fond, ce que Schopenhauer entend par la transformation du sujet individuel en sujet universel pur de la connaissance ?

Cette étrange promotion de l'individuel à l'universel implique l'abolition de toute volonté, de tout désir, de tout état d'âme précis, personnel, de tout sentiment de nos limites dans le temps et dans l'espace ; c'est comme une promotion à l'infini et à l'éternité. En face du sujet universel, se dresse alors, transfigurée, la nature sous son aspect essentiel, l'Idée. Jean de la Croix exprime des impressions analogues : « le sens ne peut cueillir ni atteindre plus que l'accident, alors que l'esprit purgé des nuées et de l'espèce de l'accident, pénètre la vérité et la valeur des choses : tel est bien en effet son objet¹ ». C'est l'amour divin de la nature, le retour aux choses effectué par l'âme une fois déifiée. Elle peut les revoir sans danger car, ayant trouvé Dieu, elle est radicalement transformée ; dès lors, les choses lui apparaissent autrement que sous leurs aspects particuliers qui intéressent l'action, sollicitent les désirs, entretiennent éveillé le sentiment de la personnalité. Désormais, l'on ne voit dans les choses que la propriété qu'elles ont d'être des créatures de Dieu ; c'est Dieu que l'on discerne à travers elles ; le divin est leur essence et leur sève ; et l'on ne peut percevoir les choses dans ce rayon-

1. *Édit. crit.*, I, p. 327. — *Montée du mont Carmel*, liv. III, chap. XIX.

nement d'éternité et d'infini que si l'on a pénétré soi-même dans l'éternel et dans l'infini. Pour jouir divinement du monde, il faut commencer par s'en détacher ; le multiple cesse d'être opaque, étranger, dangereux pour notre salut, si nous l'apercevons à travers l'un ; mais il nous faut, au préalable, avoir pénétré dans l'un en renonçant à toute personnalité, c'est-à-dire à toute volonté, à tout désir. « Celui qui ne triomphe pas de la joie, de l'appétit ne jouira pas de la sérénité de la joie ordinaire en Dieu par le moyen de ses créatures et de ses œuvres¹. »

L'âme est en Dieu ; mais quelle notion, quelle impression, quel sentiment l'esprit qui n'a point vécu cette étrange expérience, peut-il se donner de cette relation ? Lui est-il possible d'éliminer toute représentation spatiale ? Qu'est-ce que le contact, qu'est-ce que la pénétration de deux âmes ? Toute impression même infiniment délicate et spirituelle n'est-elle pas un état de l'âme qui l'éprouve ? L'impression d'un contact divin fait-elle réellement sortir l'âme de sa personnalité ? Quelle que puisse être l'harmonie qui se réalise entre l'âme du mystique et l'âme divine, chacune de ces âmes continue à vivre en elle-même ; nous n'avons pas conscience en autrui, mais seulement en nous, et quelle preuve avons-nous de cette harmonie, de ce parfait parallélisme entre les états de notre âme et ceux d'une autre âme, si l'on fait abstraction des corps et des signes qu'ils donnent ? De tels embarras sont triomphalement surmontés par le mystique, tant est puissant et grisant son désir du salut, de la joie immense et définitive.

Mais comment décrirait-il, comment nous suggérerait-il ce qu'il éprouve ? L'usage des mots exige une certaine logique ; or, l'état du mystique signifie la souveraine victoire sur toute logique. Jean de la Croix,

1. *Édit. crit.*, I, p. 327. — *Montée du mont Carmel*, livr. III, ch. XXV.

dans la Llama qu'analyse minutieusement Baruzi, risque cependant quelques indications sur la vie de l'âme dans l'état théopathique. L'âme, nous dit-il, se séparant des choses, rentrant en elle-même, se replie de plus en plus profondément vers son centre. Mais qu'est-ce que le centre de l'âme ? Il faut écarter toute image spatiale : le centre de l'âme, c'est l'extrême limite de son énergie. Ainsi conçu, le centre de l'âme, c'est Dieu. Lorsque l'énergie spirituelle s'est tendue au suprême degré, elle est au but, tellement épanouie qu'elle se sent Dieu même. Mais ce but n'est que le terme d'un progrès parfois très lent. Il arrive qu'ayant déjà pénétré en Dieu, l'âme sente qu'elle n'a pas encore atteint la plus haute puissance ; il lui reste encore à conquérir, à progresser ; elle progresse en approfondissant son amour pour Dieu. Elle atteint sans cesse à de nouveaux degrés d'amour et par là même à des centres de plus en plus profonds. Quand l'amour est devenu aussi intense qu'il peut l'être, c'est que l'âme est parvenue au centre le plus profond, autrement dit qu'elle s'est épanouie infiniment jusqu'à se sentir identique à Dieu.

Désormais, l'âme vit divinement ; elle ne peut avoir d'autre volonté que la volonté de Dieu. Mais, selon Jean de la Croix, il ne s'agit point là d'une conquête due au seul effort de l'âme : l'âme s'efforce vers l'intimité du divin ; mais elle n'y parviendrait pas si le divin ne venait à sa rencontre. Dieu agit vers l'âme, sur l'âme, dans l'âme ; c'est la rencontre de deux substances spirituelles, un contact divin pénétrant comme une « suave brûlure », une « plaie enivrante », une « touche de substances », « touche de la substance de Dieu dans la substance de l'âme », « touche qui a le goût de la vie éternelle¹ ». Et c'est dès lors une vie toute nouvelle

1. Llama, strophe III... *Édit. crit.*, II, p. 639, C.

qui commence : « tous les appétits de l'âme, ses puissances, avec leurs opérations qui étaient par elles-mêmes opérations de mort et privation de la vie spirituelle, se changent en fonctions divines ». Désormais, « l'entendement de l'âme est entendement de Dieu, sa volonté, volonté de Dieu, sa mémoire, mémoire de Dieu, et sa sensibilité, sensibilité de Dieu¹ ». Et cependant la substance de l'âme ne se transforme pas réellement en la substance de Dieu ; mais, « unie avec Dieu, absorbée en lui, l'âme est Dieu par participation de Dieu² ». Il s'agit d'une communion infiniment intime qui n'exclut cependant pas la dualité. Ne restera-t-il donc pas à l'âme ne serait-ce qu'un soupçon d'incomplétude, aussi longtemps qu'en dépit de l'union la plus étroite, elle se sentira substantiellement distincte de Dieu ? Le plus haut but est-il atteint ? Le salut est-il complet ? Devenir Dieu, ce serait, pour l'âme, purement et simplement disparaître ; or, l'âme ne veut pas disparaître.

Nous voici de nouveau devant les explications tâtonnantes, les rêves troubles qui tentent de masquer les contradictions : l'âme voudrait jouir du bonheur inouï d'être Dieu ; mais la place est prise : Dieu est, et il n'est point l'âme. Rêve impossible, absurde ambition qui cependant est la torture secrètement obstinée du mystique ! Dieu seul est le suprême, le total épanouissement de la vie, et c'est à ce but démesuré que tendent les âmes avides. A défaut de cette impossible réalisation, l'on se contentera d'une très intime communion d'amour. Dieu se communique à l'âme ; c'est une certitude immédiate et comme surabondante ; une indicible marée spirituelle semble apporter à l'âme la révélation, l'intense et débordant sentiment des profondeurs illi-

1. *Édit. crit.*, II, p. 644.

2. *Ibid.*

mitées de Dieu : l'âme participe de l'infinité divine dans la connaissance et l'amour de tous ses attributs infinis ; elle éprouve à la fois la rassérénante impression de l'unité compréhensible et parfaite, et le voluptueux vertige de l'inépuisable. Car ici encore, le mystique témoigne d'un sentiment assez net des conditions du salut : il voudrait l'apaisement définitif dans la complète possession, et en même temps il soupçonne que la complète possession, l'assouvissement total équivaldrait à l'anéantissement, et c'est pourquoi il laisse subsister dans son rêve du divin, d'immenses régions inexplorées. Essai pour résoudre l'invincible contradiction de la vie qui aspire à l'absolue plénitude, à l'assouvissement, c'est-à-dire à l'abolition de tout désir, et qui cependant ne consent point à disparaître dans l'assouvissement, mais veut subsister encore, subsister comme vie, c'est-à-dire au fond, comme aspiration toujours insatisfaite, comme irrémédiable incomplétude !

Raccordée à la vie de Dieu, l'âme éprouve l'apaisement de s'être évadée du domaine de la mort, du temps, de la multiplicité, des limitations, et de participer de l'absolu ; et sa soif de vivre encore même après cette prodigieuse libération, la fait se complaire au soupçon des échappées infinies sur l'insondable vie spirituelle que représente l'idée confuse d'une infinité d'attributs divins. Il semble que cette vie « profonde et infinie » coule à flots dans l'âme et comble « les profondes cavernes du sens¹ », donne l'impression de satisfaire le désir insatiable. Voici de nouveau le grand mystère : il faut que l'insatiable soit rassasié ! Le vide infini du désir est, par essence même, impossible à combler, et cependant il faut qu'il soit comblé, et s'il était réellement comblé, ce serait en même temps que la fin du désir, la fin de la vie. Etrange conciliation, apaisement par un jeu de

1. Lahna, strophe III, vers 3.

concepts contradictoires ! On décrète la conviction et l'on vit l'expérience que le vide infini du désir humain est comblé par l'être infini de Dieu ; mais les deux termes en présence étant infinis, on sauvegarde, en les considérant comme tels, la possibilité du mouvement, de l'aspiration, de la conquête progressive et jamais achevée, bref la possibilité de la conscience et de la vie.

Encore une fois, cela ne s'avoue point nettement, et le sujet lui-même n'en a pas l'intuition précise, sans quoi c'en serait fait du salut mystique et de l'inexprimable expérience de la vie en Dieu. Mais l'embarras se présente sous une autre forme : l'âme, si elle conserve la conscience d'elle-même, ne persiste-t-elle pas à se sentir distincte de Dieu, formidablement limitée par Dieu ? L'amour réciproque de l'âme pour Dieu et de Dieu pour l'âme semble résoudre la difficulté : Dieu pénètre l'âme, la transforme, la divinise, en sorte qu'il s'aime lui-même en elle. Une fois transformée ainsi, l'âme ne s'aime plus elle-même ou plutôt elle ne s'aime qu'en fonction de Dieu ; ce qu'elle aime en elle-même, c'est le divin, c'est Dieu présent ; elle n'aime point Dieu par rapport à elle-même, c'est-à-dire pour la béatitude qu'elle en obtient ; elle l'aime pour lui-même ; elle aime Dieu en Dieu ; « elle se réjouit avec ordre, seulement en Dieu, sans nul mélange de créature¹ ». Oubliant dans son amour, tout ce qui en elle peut rappeler la créature, elle ne donne à Dieu que ce qu'il y a en elle de divin ; son amour consiste en définitive à donner Dieu à Dieu.

Ainsi s'exprime dans la mesure du possible, cette inconcevable communion : l'âme, sans cesser d'être, doit cependant ne plus se distinguer de Dieu. C'est l'éternelle contradiction que comporte le but assigné à l'aspiration métaphysique ou religieuse, qui n'est que la plus pro-

1. *Edit. Crit.* II, p. 672.

fonde aspiration de la vie devenue pleinement consciente : on voudrait devenir Dieu, c'est-à-dire n'avoir plus à souffrir d'aucune limitation dans l'ordre du temps, de l'espace, de la puissance, et l'on sent confusément que devenir Dieu c'est sortir des conditions qui nous font être, c'est nous anéantir. Dès lors, l'âme passionnée du mystique réussit à réaliser l'intense, l'indécise, la pathétique illusion que, tout en demeurant vivante, elle est assez pénétrée de Dieu, assez convertie en Dieu par un amour radicalement désintéressé, pour n'être plus sensiblement distincte de Dieu. Prodigious synthèse psychique où s'éteint le tourment de vivre !

Le salut se réalise donc dès la vie présente. Réfugiée aux profondeurs de l'unité divine, il est naturel que l'âme considère et sente que ses actions et ses pensées déployées dans le temps, émanent de l'Eternel. C'est la conciliation étrange et rédemptrice, si bien réalisée chez sainte Thérèse entre le besoin d'absolu, d'éternité, et le besoin de continuer à vivre consciemment, c'est-à-dire de rester un être qui agit parce qu'il est incomplet et qu'il désire, engagé dans la multiplicité et le changement. Baruzi se demande si la conscience du divin est constamment présente au mystique parvenu à l'état théopathique, et il conclut : « en l'absence de toute donnée autobiographique, il est impossible de résoudre un tel problème. Mais il semble que tout ce qui est pensée, vie de rêve, activité créatrice, apparaisse désormais à Jean de la Croix comme divin. Resteraient et une pauvreté de déchet et une suprême exaltation, dont l'une serait au-dessous de l'état théopathique, dont l'autre traduirait un exercice, un acte, que l'état lui-même ne peut comporter constamment. Mais dès que la vie qui s'est instaurée s'exprime et s'analyse elle-même, elle s'aperçoit comme divine¹ ».

1. *Édit. crit.*, II, p. 672.

Une fois en Dieu, l'âme peut, certes, sans danger, se retourner vers l'univers et la vie précaire du temps et de l'espace, puisque tout baigne désormais dans le divin, puisque tout rayonne d'éternité, tout est transfiguré, racheté ! Mais que peut bien exprimer encore l'action dans le monde, que peut bien signifier le devenir universel, sinon l'aspiration vers Dieu comme vers le but suprême où s'achèverait toute action, où s'éteindrait tout désir dans la satisfaction de la plénitude ? Et que peut attendre de la mort, le mystique sinon la libération définitive vis-à-vis du multiple et du devenir ? La communion avec Dieu, n'est qu'un à peu près où risque de se réveiller l'inquiétant désir de l'absolu, le désir d'être Dieu, c'est-à-dire d'aller au delà des conditions de la conscience et de la vie, le désir de ne plus être.

CHAPITRE IV

PASCAL

Plus soucieux de rationalité, plus accessible que les grands mystiques à la pensée et à la sensibilité communes, Pascal est une des âmes qui ont senti de la façon la plus aiguë la situation tragique de l'homme ; tel est sans doute le secret de la fascination qu'il exerce sur tant d'esprits divers, qui plus ou moins consciemment s'efforcent de résoudre pour leur compte l'angoissant problème du salut.

Nous sommes condamnés à mourir alors que tout notre être est aspiration frénétique à la vie, condamnés à voir disparaître peu à peu tout ce que nous aimons, écrasés par l'obsession d'un monde illimité. L'homme est « un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout ». Si l'univers est infini dans tous les sens, « il est incompréhensible ; nous n'avons même pas la satisfaction illusoire de le posséder intellectuellement par la connaissance de ses lois essentielles, de son origine et de sa fin. « Infiniment éloigné de comprendre les extrêmes, la fin des choses et leur principe sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable ; également incapable de voir le néant d'où il est tiré, et l'infini où il est englouti. Que fera-t-il donc, sinon d'apercevoir quelque apparence du milieu des choses, dans un désespoir éternel de connaître ni leur principe ni leur fin¹. »

1. *Pensées*, I et II.

D'aucuns seraient exposés à tirer de ces constatations un pessimisme irrémédiable, se jetteraient dans le renoncement ou tâcheraient d'oublier dans un abêtissement de l'esprit ou des excès étourdissants, cette misère de l'homme trop lucide ; Pascal va chercher le salut dans la cause même de son désespoir : alors que l'animal vit insouciant, l'homme est désespéré parce qu'il a le dangereux privilège de la pensée ; nous ne craindrions pas les abîmes si nous les ignorions ; nous ne souffririons point de la mort si nous ne savions que nous devons mourir, et les infinis qui nous entourent ne nous écraseraient point du sentiment de notre faiblesse si notre esprit n'était capable sinon de se les représenter, du moins de concevoir leur existence. Ne devrions-nous pas maudire la pensée qui nous prive de la naïve assurance des humbles vivants ? Peut-être, à tout prendre, est-ce une infirmité que de penser. Mais ce n'est pas ainsi que va l'entendre Pascal ; après tant de philosophes, mais avec une intensité, et si l'on peut dire, une passion extraordinaires, il va charger la pensée d'une valeur tellement prestigieuse que, devant elle, l'univers physique devienne insignifiant. Nous redoutions l'univers parce qu'il nous accablait de son immensité ; mais, tout bien considéré, il n'est rien auprès de ce que nous sommes. L'homme est esprit ; il a conscience de soi, et la moindre conscience est infiniment supérieure à toutes les immensités matérielles. « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant... Quant l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. — Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il faut nous relever, non de l'espace et de la durée que nous ne saurions remplir¹. »

1. *Pensées*, I, 6.

N'y a-t-il là qu'une sorte de postulat mystique ? On pourrait le croire ; tant de religions et plus particulièrement le Christianisme ont exalté la pensée comme l'indispensable moyen de connaître Dieu et d'accéder à la vie débordante de l'éternité ! Pourtant, même si l'on écarte ces considérations où se marque trop visiblement le parti-pris de l'instinct vital, il reste vrai que nous ne voudrions pas échanger notre destinée d'être conscient contre celle d'une immensité matérielle. Si la mort nous est redoutable, c'est précisément parce qu'elle nous apparaît comme une abolition définitive de la conscience. Il est tragique de vivre conscient ; mais nous n'attribuons aucun prix à la vie inconsciente. Nous savons bien que la substance de notre corps ne périra point et que ses éléments pourront entrer dans la composition d'autres vivants ; mais, sauf dans les instants où nous nous laissons aller à la duperie de certaines associations d'idées, nous sentons combien il nous est indifférent de persister à l'état de matière. Certes nous faisons parfois, à cet égard, une distinction entre matière inerte et matière vivante ; mais, après réflexion, que nous importerait de vivre sous la forme d'un végétal ou d'un animal inférieur ? Autant vaudrait la mort complète. Sans doute il nous arrive d'envier le sort des animaux quand nous souffrons trop de la clairvoyance humaine ; mais le vœu téméraire qui nous vient alors à l'esprit n'est que fugitif. Pressés d'un besoin de délivrance à tout prix, il nous arrive même de désirer la mort ; comment ne serions-nous point tentés passagèrement par le sort de l'animal assez conscient pour goûter la vie, insuffisamment conscient pour en sentir la cruelle instabilité ? La tentation est d'autant plus forte qu'en ces heures de détresse, nos analyses demeurent fort sommaires, et que nous imaginons confusément une existence animale où nous serions exempt des grandes inquiétudes, sans cesser pour cela d'être nous-

même. Mais quand nous avons recouvré tout notre sang-froid, nous comprenons et sentons de toute notre âme que la pleine conscience de soi est un bien dont nous ne consentirions pas véritablement à être déchu, même si nous devions en échange, grandir et nous éterniser comme l'univers.

Et que peut même signifier cette hypothèse ? Devenir l'univers en perdant conscience de soi, c'est purement et simplement s'anéantir. Rien n'a d'intérêt pour nous si nous perdons la pensée. L'univers qui n'a pas conscience de soi peut être infini, il n'en est pas moins une réalité insignifiante en comparaison de l'esprit ; une réalité qui n'a point conscience de soi n'a point de valeur en elle-même ; elle n'a de valeur que par rapport à l'esprit qui la pense et l'utilise. Pourquoi donc souffririons-nous du fait que l'univers est immense ? S'il n'est point animé, si son immensité ne se reflète point dans une conscience, nous n'avons aucun motif de l'envier ; son existence ne vaut pas mieux en elle-même que le néant.

Espace, durée, deux aspects de l'infini quantitatif au-dessus duquel il y a le monde de la dignité. La pensée l'emporte infiniment par la qualité, et, pour les âmes que possèdent les hantises de grandeur morale, pouvoir se dire que l'on est plus noble que ce qui vous tue, même quand ce qui vous tue est l'univers sans bornes, c'est goûter une joie de libération et de triomphe sur l'infini. Simple jeu d'idées et de sentiments, tension d'âme dans une illusion de prodigieuse victoire, obscure conviction que l'esprit concentre en lui-même toute la force, toute la beauté de ce qu'il domine, artifice de la vie qui ne veut pas succomber sous l'obsession de sa faiblesse.

De telles considérations suffiront-elles à l'apaisement de l'angoisse métaphysique devant les infinis de l'espace et du temps ? Que la matière sans la pensée

soit négligeable, on peut l'admettre ; il n'en reste pas moins que notre pensée nous apparaît comme solidaire de notre corps infime perdu dans l'immensité ; il n'en reste pas moins que notre effort pour comprendre la totalité de la nature est condamné à l'échec. Pour nous consoler de ne pouvoir étendre à l'infini notre conscience et de ne pouvoir durer toujours, suffira-t-il de nous répéter que le monde matériel qui est infini et qui dure toujours, demeure malgré tout inférieur en qualité à une conscience éphémère et bornée ? Nous voudrions l'un et l'autre : l'infinité et la conscience ; la conscience nous est donnée, mais il nous reste au cœur l'amertume d'être exclu de l'infinité. Nous n'envions pas le sort du monde ; nous lui préférons notre pensée ; mais une fois né, au spectacle du monde, le désir de l'infini, nous suffit-il, pour l'éluder, de nous dire que la pensée, si frêle et si passagère qu'elle soit, vaut mieux que le monde ?

Pascal éprouve l'insuffisance de ce premier refuge. Infiniment supérieure, certes, à l'univers matériel, la pensée proprement dite est extrêmement bornée. Pascal, avec les sceptiques, en particulier Montaigne, discerne, exagère même les défaillances de la raison : « La dernière démarche de la raison, c'est de connaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. Elle n'est que faible, si elle ne va pas jusqu'à connaître cela¹. »

Si nous n'avons rien à envier à l'univers matériel, nous avons tout à envier à une pensée parfaite qui embrasserait l'univers et le déborderait d'un infini de possibles, à une pensée qui dominerait l'espace et le temps. Nous voudrions vivre infiniment par l'esprit, et nous sentons notre vie spirituelle limitée, incertaine, apparemment condamnée à s'éteindre bientôt pour toujours. Nous ne savons nous résigner à ces faiblesses

1. *Pensées*, XIII, 1.

quand une fois nous avons entendu l'appel de l'infini et conçu le rêve de la perfection. Nous sommes un esprit angoissé de sa petitesse, et qui, de toute son ardeur, aspire à franchir ses limites, mais ne peut garder d'illusions sur sa puissance. Il ne peut méconnaître que tous ses efforts pour sortir de l'ignorance et de l'incertitude, et pour s'établir dans l'éternel, demeureront vains s'il n'existe pas un esprit suprême et infiniment secourable qui réalise de toute éternité cette plénitude à laquelle nous tendons sans espoir. Certes, l'existence de Dieu ne nous assurerait point cette perfection qui ne peut appartenir qu'à un seul. Pascal ne conçoit point expressément la folle ambition de devenir Dieu. Comment pourrait-on devenir Dieu si Dieu existe déjà ? Devenir soi-même Dieu serait purement et simplement s'effacer devant Dieu, cesser d'être. Mais on peut confusément imaginer, entre Dieu et la créature, une union si intime que la créature, après les tribulations et le dénuement de la vie terrestre, s'estime comblée de connaissance et de béatitude, et se contente d'être rattachée à Dieu, sans être Dieu.

Après avoir surmonté l'obsession de l'infini matériel et s'être réfugié dans le sentiment de la dignité supérieure de la pensée, Pascal expérimente profondément qu'il n'y a point de salut hors de Dieu ; la première préoccupation de l'âme sera donc maintenant de s'assurer que Dieu existe. Pascal ne croit guère à la vertu du raisonnement pour établir l'existence de Dieu : « S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque, n'ayant ni parties ni bornes, il n'a nul rapport à nous. Nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est¹. » Pascal ne tient pour décisive aucune des preuves traditionnelles ; tout au plus peuvent-elles renforcer l'assurance des esprits

1. *Pensées*, X, 1.

déjà convaincus ; l'on ne peut remonter de la nature à Dieu par un raisonnement tout à fait concluant : « La nature montre Dieu, mais en même temps elle le cache. » — « Nous en voyons trop pour douter, trop peu pour croire. » Descartes lui-même dédaignait l'argument des causes finales ; il tenait, il est vrai, aux preuves métaphysiques ; Pascal les trouve « si éloignées du raisonnement des hommes, et si impliquées qu'elles frappent peu ; et quand cela servirait à quelques-uns, ce ne serait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration ; mais une heure après, ils craignent de s'être trompés¹ ».

Pourquoi Pascal ne croit-il pas à la possibilité de démontrer rationnellement l'existence de Dieu alors que tant de philosophes et en particulier Descartes, à son époque, y ont cru si fermement ? C'est sans doute parce qu'un Dieu compris et strictement prouvé par la raison humaine répondrait mal au rôle rédempteur que l'on attend de lui. Un Dieu qui ne dépasserait point notre raison ne serait pas infini, et si son existence s'imposait à nous avec une évidence géométrique, il n'y aurait aucun sacrifice à faire pour croire en lui ; notre foi doit comporter quelque risque d'erreur pour être véritablement un élan du cœur au moins autant que de l'intelligence, un élan du cœur qui se détourne des biens passagers du monde, sans avoir la certitude absolue de trouver dans une autre vie une surabondante compensation. Si Dieu se démontrait comme une vérité scientifique, toute démarche religieuse de l'âme ne se réduirait-elle pas à un froid calcul ? Mais alors point de salut possible puisqu'en définitive il s'agit de franchir les limites de l'individualité ou tout au moins de vivre en quelque mesure l'illusion qu'on les a fran-

1. *Pensées*, X, 2.

chies ; c'est par prudence égoïste que l'on s'inclinerait devant la volonté de Dieu.

Et certes, quand il énonce les termes du fameux pari, c'est bien à l'égoïsme que Pascal fait appel pour clore le doute métaphysique : « Pesons le gain et la perte, en prenant croix que Dieu est. Estimons ces deux cas : si vous gagnez, vous gagnez tout ; si vous perdez, vous ne perdez rien. Gagez donc qu'il est, sans hésiter. » Tout de même, l'option demeure libre ; il peut donc, à la rigueur, s'y glisser un soupçon de désintéressement. Il faut qu'il reste de l'indétermination dans notre foi ; une foi purement logique ne laisserait point de place au jeu divers des sentiments et de la volonté. Mais surtout, il faut que Dieu, sensible au cœur, demeure l'indéterminé, l'infini, l'ineffable pour que l'instinct vital puisse élaborer une foi qui réponde à ses besoins profonds sans se heurter aux préoccupations de cohérence logique. Il convient donc d'introduire dès l'abord l'irrationnel dans la croyance ; et c'est pourquoi Pascal ne se contente point des arguments logiques en faveur de l'existence de Dieu.

La pensée proprement dite, la pensée rationnelle ne suffit donc pas à nous élever à Dieu ; à supposer même qu'elle parvînt à en démontrer l'existence, elle ne suffirait pas à nous libérer, à nous sauver en nous unissant à Dieu, car elle ne nous affranchirait pas de l'égoïsme, et c'est l'égoïsme qui nous sépare de Dieu. C'est dans le pur amour de Dieu pour lui-même et non pour nous qu'est le secret du salut. C'est la charité qui nous délivre du mal. Pour être sauvé, il faut renoncer à soi en faveur de Dieu. D'autres philosophes ont pu croire que la pensée rationnelle était capable de surmonter l'égoïsme et de nous faire par là-même participer de l'éternel et de l'infini ; les stoïciens et Spinoza, par exemple, paraissent croire que l'intelligence pure, libérée du cœur et de ses passions, nous fait entrer en communion avec Dieu. Faculté

de l'impersonnel, de la vérité objective, la raison ne peut-elle nous libérer de nos vains désirs, nécessairement personnels qui s'agitent, dans la téméraire ambition de conquérir l'univers et la durée infinis ? Pascal n'attribue pas à la pensée rationnelle, une telle vertu de rédemption. Pourquoi ? — Peut-être d'abord parce que la froide connaissance ne lui suffit point ; le Dieu que cherche son instinct passionné, ce n'est pas le Dieu des philosophes et des savants, mais le Dieu des humbles qui veulent avant tout vivre par le cœur. Et puis, il n'est que trop vrai que l'intelligence est très souvent au service de l'égoïsme. Que de fois n'a-t-on pas justement noté son rôle servile ? Faculté de l'impersonnel, dans certains cas, peut-être, lorsque les intérêts du sujet ne sont pas en jeu, comme en géométrie, par exemple, mais aussi faculté de l'égoïsme habile, prévoyant, calculateur, faculté qui tant de fois stérilise les spontanéités généreuses et interdit ces abandons où l'on perd conscience des barrières qui séparent les individualités.

Si l'intelligence peut unir les âmes en des certitudes objectives, Pascal marque obstinément combien elle est chancelante, génératrice d'opinions diverses et subjectives, inapte à cerner l'infinité du réel, inapte par conséquent à nous guérir du sentiment de notre faiblesse, Tant d'autres philosophes et tant de religions ne lui ont-ils pas précisément fait grief de diviser les êtres, de multiplier les désirs, d'exagérer les ambitions, de rendre à jamais impossibles les joies de la simplicité et de l'innocence ?

Tel est l'aspect qu'envisage Pascal ; dans l'instinct de connaissance, il ne voit en définitive qu'une forme de l'instinct de puissance ; et il éprouve profondément que l'aspiration à la puissance infinie ne peut se satisfaire qu'en se renonçant. La pensée nous sauve des infinis matériels ; il s'agit maintenant de nous sauver

de la pensée. Au-dessus d'elle, Pascal élève le refuge de la charité. « La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité... Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes ne valent pas le moindre des esprits, car il connaît tout cela et soi ; et les corps, rien. Tous les corps ensemble, et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions, ne valent pas le moindre mouvement de charité, cela est d'un ordre infiniment plus élevé. De tous les corps ensemble, on n'en saurait faire réussir une petite pensée ; cela est impossible, et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité : cela est impossible et d'un autre ordre...¹. »

Qu'est-ce qu'un « mouvement de vraie charité » ? — Un élan d'amour absolu, c'est-à-dire complètement désintéressé, un élan qui porte la personnalité hors d'elle-même. Pascal, avec les Jansénistes, a senti a prodigieuse difficulté d'un tel acte d'amour. Il l'a sentie à tel point qu'il l'a considérée comme insurmontable sans l'intervention de la grâce divine ; il n'y a, pense-t-il, de véritable charité, qu'une charité surnaturelle. Notre nature est nécessairement égoïste ; même quand notre volonté prend pour but le salut, le bonheur d'autrui, une investigation psychologique suffisamment poussée nous révélerait souvent des impulsions secrètes qui ne sont rien moins que généreuses ; et même si notre affection ne comporte aucun calcul conscient ou inconscient, c'est encore une inclination qui est nôtre, une partie de nous-même que nous cherchons à satisfaire ; nous sommes un faisceau de tendances résultant d'une infinité de hasards ; mille associations d'idées parfois fort étranges ont attaché notre désir aux personnes et aux choses. Mais quel que soit l'objet auquel nous

1. *Pensées*, XXII, 1.

paraissions sacrifier quelque chose de notre égoïsme, nous annexons son image à notre personnalité, c'est en nous-même que nous l'aimons. La vraie charité ne se réduit pas à l'oubli superficiel de soi-même ; elle serait le complet oubli, le renoncement absolu allant extirper jusqu'aux racines les plus profondes du « moi » inconscient. Où donc la nature trouverait-elle la force de s'anéantir pour laisser le champ libre à la vie de pur amour ? Pour vivre surabondamment et sans fin, il faut consentir de toute son âme à la mort. Nous renaîtrons transfigurés si nous consentons à l'abandon total de notre personnalité. C'est l'éternelle et profonde solution mystique.

De quoi s'agit-il en somme ? D'échapper à la détresse, de se sentir mortel et limité, alors que l'intelligence exaspère le désir de vivre et la volonté de puissance en ouvrant devant eux des perspectives infinies. Plus ou moins distinctement, l'on se rend compte que le sentiment de la personnalité est inséparable du sentiment de notre instabilité et de notre faiblesse. Le mal de vivre tient à ce que nous sommes un être personnel ; et cependant, tout en désirant de toutes nos forces nous affranchir du mal, nous tenons à garder conscience de nous-même, nous voulons être encore une personnalité. Il faudrait donc s'évader de la personnalité sans cesser absolument d'être une personne ; il faudrait devenir une personnalité complètement transfigurée par un influx de surnaturel. Le pur amour réaliserait ce prodige : l'âme s'abandonnerait sans réserves, avec une ferveur enthousiaste, à la volonté de Dieu ; à ce prix, elle se sentirait vivre infiniment. Mais, notons-le bien, cette solution n'est possible que par un complet revirement du cœur ; le salut ne se trouve point sur le prolongement de la nature ; l'on serait sûr de manquer le but si l'on commençait par se le proposer explicitement ; il ne faut pas se dire que le seul moyen d'être heureux et de

vivre surabondamment, c'est d'aimer Dieu ; il faut commencer par aimer Dieu sans aucun calcul ; la béatitude et le salut viendront par surcroît. Aimer Dieu comme moyen de salut, c'est le subordonner à soi, c'est continuer d'éprouver très vif le sentiment de sa personnalité alors qu'il s'agit de s'en défaire.

Que Pascal interprète cette nécessité d'une transfiguration comme une conséquence du péché originel, qu'il impute la misère de l'individualité à la corruption de notre nature déchue par la faute du premier homme, rien de plus normal si l'on songe au milieu où il vécut. Toutes ces interprétations ne sauraient nous dissimuler les termes essentiels du problème. L'homme, nanti du redoutable privilège qu'est l'intelligence, ne parvient que difficilement à s'adapter aux conditions de l'existence bornée que lui impose le destin : il conçoit que pour se protéger contre le désespoir, il faut se détacher de cette personnalité si précaire que nous tremblons perpétuellement de perdre et que nous souffrons de sentir entourée d'immensités indifférentes. Antique subterfuge : se convaincre du néant de ce que l'on ne peut obtenir ou garder, amortir les risques de souffrance en diminuant le nombre et la force de ses attachements. Mais ce dépouillement aboutirait, en fin de compte, à une froideur d'indifférence qui ne peut séduire la volonté qu'aux jours où l'on fléchit à tel point sous la douleur que l'on aspire par-dessus tout à l'apaisement, fût-ce au prix d'une insensibilité totale. Ce que veut accomplir le mystique, c'est l'abandon de la personnalité non point au profit du vide et de la mort, mais au profit de Dieu, c'est-à-dire de la vie démesurée.

Spinoza déclare que, dans l'amour intellectuel de Dieu, c'est Dieu qui s'aime lui-même en nous. Paroles étranges qui disent au fond ce que Pascal et les Jansénistes pensent de la véritable charité. Notre amour de Dieu serait encore une affection humaine où ne som-

brerait pas la conscience de notre personnalité, s'il n'était l'amour que Dieu se porte à lui-même à travers nous. Pour aimer avec toute la pureté nécessaire, il faut que nous cessions de rapporter à nous-même l'objet de notre amour ; il faut que nous cessions de l'aimer en nous-même ; il faut que renonçant tout à fait à nous, sortant de nous-même, nous l'aimions en lui ; l'amour doit nous identifier à son objet. Point de salut si nous restons nous-même ; le salut consiste à se fondre en Dieu, à devenir Dieu.

Mais ici l'analyse et la logique nous menacent ; et le mystique s'applique de toute l'énergie de son instinct à épaissir les brumes du sentiment autour du mystère de la charité ; car il ne peut être tout-à-fait vrai que nous devenons Dieu, ce qui signifierait simplement que nous cessons d'être ; or, nous voulons être encore, mais être divinement, sentir Dieu vivre en nous, nous sentir vivre en lui, en être possédé, mais non pas cesser d'être. Les mystiques réalisent parfois ce prodige psychologique de se sentir vivre en Dieu, résorbés par Dieu et cependant conscients de leur personnalité. Singulières synthèses qui ne peuvent manquer de déconcerter la raison ; aussi prend-on soin d'abord de la disqualifier : Dieu, incompréhensible, ne saurait être limité dans ses moyens par les exigences de notre logique. Le mystique croit expérimenter directement cette communion extraordinaire de l'âme et de Dieu dans la charité.

Mais si notre nature n'a pas en elle-même le moyen de s'élever au pur amour, nous en sommes réduits à attendre de Dieu notre foi, notre conversion et notre salut. La charité est une grâce ; elle n'est jamais un droit. Si elle pouvait être un droit, cela reviendrait à dire que notre effort personnel est capable de la mériter et de l'obtenir automatiquement d'un Dieu dont la justice ressemblerait à la nôtre. Mais si toute démarche de notre volonté est nécessairement entachée d'égoïsme,

si nul de nos élans naturels ne peut nous porter réellement hors des limites de notre personnalité, aucune de nos aspirations, aucun de nos actes ne peut nous amener au degré de mérite où nous recevrons infailliblement comme récompense le don d'aimer Dieu selon la véritable charité.

Quoi que nous puissions faire, « nous vivons, nous nous mouvons et nous respirons dans le péché ». Nos mérites demeurent négligeables au regard de ce prodigieux présent de la foi et du pur amour. C'est un privilège surnaturel que d'aimer Dieu pour lui-même, et c'est dans cet amour même que consiste le salut. Vis-à-vis de Dieu, nous n'avons jamais aucun droit ; nous avons tous mérité la damnation. autrement dit, nous sommes par nature, étant des individualités conscientes, condamnés à la détresse d'une vie nécessairement limitée qui se voudrait sans bornes. Notre rédemption ne peut être qu'une sorte de miracle, et si nous ne disposons pas d'un moyen vraiment sûr de l'obtenir, c'est que mettre le salut à notre portée, ce serait le rendre illusoire ; nous permettre de l'atteindre par nos propres forces ne serait-ce pas le subordonner à notre volonté, à nos tendances, à nous-mêmes ? Or, précisément, le salut consiste à se dépasser soi-même. Point de salut si Dieu ne se penche arbitrairement vers nous pour nous tirer de l'abîme.

Pascal revêt tous ces thèmes des nuances et de la terminologie chrétiennes. Radicalement corrompus, quoi que nous puissions faire, nous méritons tous la damnation ; ce qui est choquant, ce n'est pas que Dieu damne arbitrairement un grand nombre d'âmes, c'est qu'il en épargne quelques-unes alors que nulle ne mérite vraiment d'être sauvée. « Il faut que la justice de Dieu soit énorme comme sa miséricorde : or, la justice contre les réprouvés est moins énorme et doit moins choquer que la miséricorde envers les élus¹. »

1. *Pensées*, X, 1.

Idée profonde que si le salut était assuré à tous ou même simplement à ceux qui feraient l'effort nécessaire pour le mériter, il deviendrait illusoire. Dans le premier cas, tout se passerait comme s'il y avait continuité entre la nature et la charité, puisque le développement de l'une aurait infailliblement comme suite l'apparition de l'autre. Il n'y aurait point deux mondes radicalement différents, puisque le passage régulier de l'un à l'autre serait rigoureusement prévisible ; l'égoïsme prolongerait sans obstacles ses désirs et ses prévisions. Pour que le salut soit possible, il faut que s'accomplisse une prodigieuse révolution, une rupture de tout ce qui pourrait ressembler à une continuité plus ou moins logique. Et dans le second cas, nous l'avons dit, il dépendrait de la nature de se dépasser elle-même ; le salut se trouverait sous la dépendance du moi ; chose impossible si le salut consiste à s'élever au-dessus du moi.

L'univers de la charité, c'est l'univers du divin ; il écrase d'une supériorité infinie l'univers de la pensée, lequel écrasait l'univers de la matière.

Quel triomphe quand l'âme se sent embrasée de la charité divine : « Joie, joie, pleurs de joie ! » écrit Pascal dans la nuit d'illumination et de possession. Le voilà donc réalisé ce chef-d'œuvre psychologique du salut si douloureusement attendu, si obstinément recherché avec un sentiment si délié, si aigu des obstacles. Qu'importe à cet instant « le silence éternel des espaces infinis », qu'importent la tristesse de voir tomber en poussière tout ce que l'on aime, et la mélancolie de sentir notre pensée si courte, si hésitante et si fragile ! Tout est racheté, sauvé, plein de Dieu, et l'âme si longtemps altérée, se perd avec ivresse dans la source inouïe.

Mais si l'on se convainc que le salut n'est à aucun degré notre œuvre, ne sera-t-on point tenté par le quietisme ? Nous n'aurions qu'à vivre au hasard, dans

l'attente passive de la décision divine sur laquelle notre conduite ne peut aucunement influencer. Or quoi de plus austère que le Jansénisme ? Nos catégories logiques s'appliquent mal aux évolutions de la vie intérieure, ou plutôt il y a mille façons très diverses de se montrer, sur le même sujet, conséquent avec soi-même dans l'ordre du sentiment et de la volonté. Ici, de sommaires apparences de logique suffisent au croyant ; il faut, sans doute, donner tant bien que mal quelque satisfaction à ses exigences rationnelles ; l'essentiel est qu'il ne soit pas trop durement importuné de ce côté : de vagues apaisements suffisent à la raison quand l'âme passionnée s'efforce de résoudre les problèmes du cœur et de la volonté. Rien d'étonnant que le Janséniste courbé sous l'obsession du pouvoir infini et arbitraire de Dieu, accablé par le sentiment de l'infirmité et de l'iniquité humaines, prenne l'existence comme une tragique aventure, et projette sur toutes les choses de ce monde, les reflets sombres d'une âme dont la permanente inquiétude lui interdit de s'intéresser aux sourires fugitifs de la vie. Et l'on conçoit encore qu'il s'applique à discerner dans l'orientation de ses pensées, de ses sentiments, de sa volonté, les signes d'une prédestination bienheureuse. Il adopte plus ou moins consciemment ce postulat que pour chercher Dieu, il faut déjà l'avoir trouvé. L'effort pour se détacher du monde et de soi-même n'est sans doute pas la cause de la rédemption, mais ce peut en être l'indice. La présence ou l'imminence de la grâce divine sollicite tout le mouvement de notre âme vers des frontières que nous ne saurions franchir, mais au delà desquelles nous pressentons l'univers divin ; il peut y avoir dans notre conduite nécessairement imparfaite, une grossière figuration de la vie selon la charité.

Mais chercher à surprendre en soi-même, pour apaiser la plus cruelle des inquiétudes, les signes possibles d'une rédemption cachée, n'est-ce pas se disposer

à les faire naître ? L'athéisme et le libertinage, le relâchement de la morale des Jésuites font horreur aux Jansénistes parce qu'ils y voient les signes peu équivoques d'un défaut de grâce divine.

Qu'il y ait d'ailleurs du rigorisme janséniste d'autres explications, que, malgré les affirmations liminaires, les Jansénistes aient admis plus ou moins implicitement la possibilité pour l'homme de s'affranchir à quelque degré du mal naturel par un vigoureux et persévérant effort de volonté libre, ce n'est guère douteux. Le Pascal des Provinciales argumente comme s'il adoptait le point de vue du sens commun sur la morale et la responsabilité humaine ; mais ce n'est sans doute là que de l'exotérisme. La doctrine secrète, celle des véritables initiés qui saisissent toutes les conditions essentielles du salut, c'est bien la doctrine de la miséricorde gratuite, de la grâce arbitraire, et en un sens de la prédestination, puisque dès notre naissance nous sommes arbitrairement graciés ou réprouvés.



Les théologiens ont souvent marqué de la désapprobation aux mystiques chercheurs d'extase ; un instinct prudent les avertit qu'il est dangereux pour la sensibilité comme pour l'intelligence, d'essayer de sonder trop profondément les mystères de l'absolu. Pour conserver sa foi intacte, à l'abri des déceptions de l'expérience et de la critique, il est sage de remettre à une autre vie, le bonheur de posséder Dieu, toute béatitude et toute lumière. Il convient, dans la vie présente de se contenter de la foi et de l'espérance. L'âme peut se résigner allègrement à une existence provisoire au sein du multiple et du relatif, si elle est toute pénétrée de la certitude que l'absolu veille sur l'univers et que tout le drame de l'humanité se résoudra dans le prodige

d'une ivresse éternelle. Tel est le bienfait de la foi religieuse : tromper notre soif d'absolu en noyant toutes nos inquiétudes dans la conviction passionnée que tout est disposé pour la satisfaire, un jour. Tous nos désirs chimériques se déchargent sur le monde surnaturel, du douloureux souci de vaincre l'invincible. L'essentiel n'est-il pas, après tout, de conduire l'homme jusqu'au seuil de la mort en lui épargnant toute angoisse, et de l'envelopper, contre les duretés de la vie et l'obsédant vertige du désir infini, dans la douceur d'une illusion dont il ne s'éveillera point ? C'est déjà un remède au tourment pessimiste, que cette discipline imposée par un dogme, à la raison, à la volonté, à toute l'âme. Dans l'ombre des cathédrales séculaires où les mêmes hymnes et les mêmes prières viennent donner l'accent de l'immuable et de l'universel à nos chétives joies individuelles et à nos tristesses d'éphémères, que de fois n'avons-nous pas goûté le bonheur de sentir se dissoudre nos volontés, s'apaiser les révoltes de notre intelligence, et agoniser nos désirs, comme si le temps avait cessé de couler et comme si, autour de la nef rédemptrice, le monde s'était dissipé comme un songe. Mais dans l'ombre même des cathédrales recueillies, la vie se lasse bientôt de ces langueurs qu'elle était venue chercher comme le baume des tristesses et la détente après les épreuves. Dans le cœur engourdi de sérénité, le péché, de nouveau, insinue la sollicitation de ses promesses chatoyantes ; la loi de la vie, c'est l'effort, le désir toujours inassouvi ; le plaisir du repos n'est que provisoire. Et malgré le prestige des dogmes, l'humanité poursuit son immense et vaine agitation.

1. *Torrents*, 248.

TROISIÈME PARTIE

LA RÉDEMPTION MÉTAPHYSIQUE

Le théisme laisse à la personnalité l'espoir de survivre consciente et cependant délivrée du mal par une mystérieuse transfiguration. Les panthéismes ou les métaphysiques de l'Un-Tout sollicitent au contraire délibérément la personnalité au renoncement total, prolongent la recherche de l'absolu jusqu'à l'anéantissement de la conscience individuelle.

Schopenhauer est le type le plus remarquable de ces philosophes qui engagent l'individu à se dissoudre dans l'univers ; mais il n'a point voulu se dissimuler que le terme de nos aspirations, s'il pouvait être atteint, ne serait pas une éternité de vie débordante, mais le néant.

CHAPITRE PREMIER

LE SENS PROFOND DE LA PHILOSOPHIE DE SCHOPENHAUER

Le néant : tel est le dernier mot de la philosophie de Schopenhauer. L'activité humaine sous ses trois formes, spéculative, esthétique, pratique, n'a qu'un but légitime : soulever les voiles qui nous cachent la grande unité mystérieuse, dissiper le songe de la vie. Toute métaphysique se propose de rattacher notre monde fragmentaire, notre individualité finie, notre pensée relative, à quelque existence absolue. Les philosophies morales découvrent, à travers les démarches de la vie quotidienne, une aspiration vers l'immuable. « C'est l'infini que nous aimons en croyant aimer les choses finies, même en aimant la vérité, la beauté, la vertu. C'est si bien l'infini qui nous attire et qui nous charme, que ses manifestations les plus élevées ne nous suffisent pas, jusqu'à ce que nous les ayons rapportées à leur source immortelle¹. »

Toute spéculation est une tentative pour sortir du borné, du multiple, du relatif. Dès l'abord, nous sentons que le mal c'est la division, l'individualité. Toute métaphysique et toute morale idéaliste tendent à faire triompher l'un sur le multiple. D'où vient que la science positive ne nous suffise point ? C'est qu'elle affecte de se tenir à la surface des phénomènes sans essayer de nous conduire au cœur de l'être. Il lui suffirait d'avoir

1. Victor Cousin, *Le Vrai, le beau, le bien*, 5^e leçon.

systematisé les apparences parmi lesquelles se déroule notre vie et d'avoir conquis la domination de la nature phénoménale. Qu'importe, semble-t-elle dire, que l'on ignore une réalité cachée, si elle consent à demeurer discrètement recueillie dans son mystère, sans intervenir jamais dans le domaine où l'Humanité édifie son rêve de puissance et d'unité ! Le métaphysicien exige autre chose : soit qu'il nie le noumène, soit qu'il l'affirme, il fait effort pour pénétrer le réel de part en part. Rien ne le contraint de repousser la synthèse positiviste ; il lui semble seulement que l'Humanité, même parvenue à l'état d'omniscience et de toute-puissance dans l'ordre des phénomènes, garderait la hantise de l'arrière-monde. Il manquerait quelque chose à sa confiance, à sa sérénité divine : qu'y a-t-il derrière tout cela ? Son domaine enfin conquis ne va-t-il pas s'effondrer sous la poussée de l'inconnu ? Le désir n'est point satisfait pleinement tant que subsiste le moindre soupçon de danger ; l'homme aspire à se placer au point de vue de Dieu, d'où l'on domine toutes choses étalées dans leur ordre, sous le regard de l'esprit enveloppant et pénétrant l'univers devenu diaphane.

La science positive, semble-t-il, se borne à simplifier les données des sens, à rattacher les faits les uns aux autres, sans oser s'avouer ses espoirs obscurs, sans affirmer que ses démarches auront un terme dans quelque principe qui se suffise à lui-même et dont il soit possible de dériver tout le reste, dans quelque absolu. Mais, peut-on dire que l'on connaît un fait quand on l'a relié à sa condition ? Y a-t-il progrès si nous ne connaissons pas la condition elle-même ? Ramener une réalité à sa cause, c'est ramener l'inconnu à l'inconnu. L'on ne connaît vraiment les faits que si l'on peut en suspendre la série à un fait connu en lui-même et qui communique de proche en proche son intelligibilité. Tout effort scientifique ne cesserait-il pas si l'on n'avait la secrète espé-

rance d'atteindre une cause, un principe inconditionnés ? Si l'on parvenait à se convaincre profondément que l'on n'avance point, pourquoi ne pas s'arrêter tout de suite ? La connaissance métaphysique n'est que le suprême idéal de la connaissance positive.

Or le but de toute métaphysique est de faire passer à travers le réel fluctuant, incurablement relatif et fragmentaire, notre rêve de toute-puissance ou d'éternel apaisement. La métaphysique est une tentative pour détruire le relatif, au profit de l'absolu, le multiple et le changeant, au profit de l'un et de l'immuable, l'univers au profit de Dieu. Elle exprime notre tendance fondamentale vers l'absolu. C'est vers l'absolu que semble se porter tout désir quelque peu intense. Pourquoi, dans le monde, tant d'efforts et de luttes, quel est le but de notre désir de conquête, sinon la pleine domination sur toutes les forces, la négation de tout ce qui nous résiste, la réalisation de l'unité ? Que veut le désir, sinon son assouvissement, c'est-à-dire sa mort ? Que veut le faisceau de désirs que nous sommes, que veut notre volonté, sinon son assouvissement, sa mort ? Notre joie, c'est de sentir qu'un désir meurt en acte achevé ; il n'y a pas de désir sans obstacle ; l'abolition de tout obstacle, la soumission de toutes les forces adverses, serait la fin de tout désir. Le bonheur, l'absolu que nous cherchons, c'est la fin de toutes les limitations, de toutes les divisions, de toutes les virtualités, c'est l'immobile unité de l'acte pur, la fin du vouloir, ce que Schopenhauer ne craint pas d'appeler néant.

Cette plénitude ou ce vide immense, nous commettons la faute de les chercher dans la voie du principe de raison. Nous oublions que tout reste incurablement relatif, dans notre univers de phénomènes. L'on s' imagine que le relatif, à force de grandir, finit par s'épanouir en absolu ; le mérite de Kant et de Platon est d'avoir dénoncé cette illusion. Le but du philosophe,

de l'artiste et du saint est de passer derrière la toile, de se réveiller de ce cauchemar où l'homme, pressentant l'Unité souveraine, veut courir vers elle, mais s'empêtre en des liens, et fait des efforts inouïs sans avancer d'un pas. Il n'y a point de progrès sur la route de l'infini ; l'homme est comparable à l'écureuil enfermé dans la roue qui tourne à chaque pas qu'il fait : il est toujours au même point, après le centième effort comme après le premier.

Vain effort pour une conquête infinie, telle est la vie active ; les plus profonds métaphysiciens l'ont bien compris ; et c'est peut-être cette constatation qui inspira tous les panthéismes. Alanguie par la défaillance d'un organisme usé avant l'âge, l'âme d'un Spinoza n'était point faite pour les duretés de la vie, les dangereuses voluptés de la passion et l'âpre poursuite d'une chimérique puissance. Sa volonté de vivre s'orienta vers les paradis du repos intérieur et le rêve de l'éternité. Comme pour s'assurer qu'en se détournant du monde, il n'abandonnait pas la meilleure part, il s'efforça de démêler le sens de l'agitation humaine, et il finit par découvrir ou du moins par se persuader qu'au fond, les grands acteurs de la vie tumultueuse recherchent inconsciemment à travers le leurre des passions, ce même but que le privilège de sa nature calme et contemplative lui avait permis de discerner comme le seul capable de répondre pleinement à l'aspiration essentielle de toutes les âmes. Toutes les tendances, lui semblait-il, ne sont que des expressions diverses d'une seule tendance fondamentale, la tendance à persévérer dans l'être. C'est pour durer que nous luttons sans cesse en vue de détruire les forces qui nous menacent ou de capter celles qui peuvent nous assurer contre la souffrance, la maladie, la mort. Si la vie est un perpétuel combat, c'est parce que la multitude des forces n'a pas de bornes et que « l'effort par lequel chaque chose s'efforce de

persévérer dans son être, n'enveloppe pas de temps limité, mais un temps indéfini¹ ». Mais chaque chose, dans la mesure où elle est distincte de nous-même, est une négation de nous-même. Notre tendance à persévérer dans l'être se présente, à certains égards, comme une tendance à l'expansion infinie. Nous voudrions vivre indéfiniment et conquérir l'univers pour n'avoir plus à désirer, à lutter, pour goûter enfin le repos immuable de la perfection.

Le théiste conçoit Dieu pour se délivrer du monde infini qui l'épouvante. Schopenhauer croit posséder un autre moyen d'en finir avec l'univers. L'univers n'est qu'un songe, un mauvais songe d'où il faut sortir ; pour en sortir, il faut nier le vouloir-vivre. Volonté, ce terme signifie l'illusion malfaisante, le principe de toutes les douleurs. Pourquoi ne possédons-nous pas l'Unité ? — Parce que la volonté nous anime. A mesure qu'elle s'éteindra en nous, se dissipera le réseau qui nous enserme, s'évanouiront les écrans qui nous séparent de l'unité profonde. L'événement qui, sous l'aspect subjectif, est la négation du vouloir-vivre, n'est autre, par ailleurs, que l'évanouissement progressif des formes de la connaissance, créatrices de multiplicité. L'absolu que rêve tout homme de sensibilité vive, et vers lequel, consciemment ou non, semble se ruer toute force dans l'univers, il faut cesser de l'imaginer sous les couleurs de la vie qui n'est toujours que recherche, aspiration sans fin, incomplétude sans remède. Cessons de parler de vie éternelle, de vie en Dieu. Quand on rêve d'acte pur, de satiété, de béatitude, de paix éternelle, c'est du néant que l'on rêve. Mais la vie étant lancée en avant, comme une vague, il lui paraît effroyable de rebrousser chemin. Elle cherche la paix, l'absolu devant elle, et cet absolu, elle le nomme bien suprême, vie

1. *Éthique*, III, théorème, VIII.

divine. C'est derrière nous qu'il est, cet absolu : c'est par l'abdication, non par la conquête, qu'il se peut atteindre. Mais quand nous le regardons là où il est vraiment, nous en avons peur et nous l'appelons néant.

Nier la volonté ou se réveiller du songe du multiple, c'est donc un seul événement sous deux aspects. Le monde du devenir, le seul que nous connaissons d'abord, est diversité infinie. Le but que poursuit chacun de nous, c'est de le ramener à l'unité : or ce but, nous l'avons vu, il est impossible de l'atteindre sur le plan du principe de raison : l'esprit se convainc que le monde phénoménal est illusion, que l'homme est dupe d'une puissance perverse. Cesse-t-il d'envisager les choses sous les formes du principe de raison, il entre dans la contemplation esthétique, dans le monde de l'Idee. Ce monde admet encore une multiplicité qualitative : la volonté n'est que provisoirement assoupie. Les Idées n'ont tout leur sens que si, derrière elles, on aperçoit l'essence unique du monde, la volonté fondamentale. Peut-on dire que la volonté soit franche de toute division, de toute multiplicité ? Schopenhauer déclare qu'elle est cause de ses propres douleurs, ce qui semblerait impliquer une discorde intime. La volonté ne serait-elle pas comme une synthèse de deux contraires ? Quand elle parvient à ce degré de retraction sur elle-même, quand les formes qui la faisaient s'apparaître multiple sont dissipées, elle est bien près d'être abolie : l'apparition de l'Un à travers les voiles du multiple, est corrélatrice à l'assoupissement de la volonté. Chaque pas vers l'Un est, sous l'aspect subjectif, un degré vers la mort du vouloir. La connaissance devient plus obscure parce que la distinction entre sujet et objet s'efface. Quand le sujet et l'objet sont confondus, il ne reste plus que la conscience mal définie d'un vouloir pur, sans objet, d'un vouloir virtuel, toujours prêt à s'épanouir de nouveau en multi-

plicité infinie. L'Unité immuable n'est pas encore atteinte, la volonté n'est pas morte à jamais.

Nous voici aux confins de notre univers connu. Le règne du mal commence au point où la pluralité émerge de l'un indistinct, du néant. Si le domaine du vouloir ou du multiple est le mal radical, son antithèse, le néant du vouloir ou l'Unité, peut s'appeler bien absolu. De ce Bien, les Platoniciens dérivent le monde. Tous les théistes font de même, et les religions ascétiques nous imposent le devoir de retourner à l'Unité bienheureuse. Le mal c'est l'individuation qui se prend au sérieux. La rédemption consiste à cesser d'être une réalité indépendante, en quête de plaisir et de puissance. Le but, c'est de mourir à soi-même pour retourner à Dieu. Dans cette région sacrée de l'Unité, de l'absolu, les croyants pressentent des immensités de joie. La confiance en une vie merveilleuse, en une béatitude inouïe, sans aucun rapport avec ce que nous pouvons connaître sur terre, leur fait aimer le renoncement : ils appellent vie ce que Schopenhauer appelle mort ; ils appellent absolu ce qu'il appelle néant.

Nulle part peut-être, sauf dans les religions hindoues et chez Schopenhauer lui-même, n'apparaît plus nettement que chez Plotin, la pensée que l'individuation est le principe du mal, et que l'idéal suprême c'est l'abolition de la personnalité, de la conscience, de la seule vie que nous connaissons. Ce besoin d'absolu, sous ses trois formes essentielles et si étroitement apparentées, besoin de connaissance totale, de puissance infinie, de plein bonheur sans ombre de désir. Plotin croit qu'il appartient à l'homme de le satisfaire en se purifiant de tout ce qui le distingue de l'Un ou, plus précisément, en renonçant à tout ce qui fait de lui un être individuel, conscient, vivant. Comme toujours, il s'agit d'échapper au temps, à la multiplicité tumultueuse et douloureuse. Tenir l'immense univers, le

dompter, le capter, le résorber, se l'assimiler, en jouir, être le tout concentré, puissant de l'infini des forces dispersées, ivre de toutes les joies éparses, ébloui de toute la lumière des innombrables notions partielles, tel est le rêve démesuré que Plotin réalise dans l'Un.

Réfugiée dans l'Un, communiant avec lui, s'identifiant à lui, l'âme aura satisfait sa vertigineuse ambition; ce monde multiple et changeant dont elle souffrait, elle en aura fait sa proie et sa substance ; elle sera devenue ce qui le contient éminemment, la prodigieuse source de clarté d'où il émane comme un rayonnement affaibli qui s'évanouirait d'un coup si, par impossible, l'éternel foyer venait à s'éteindre. Cette concentration de l'univers épars, de toute sa force, de toute sa volupté et de toute sa lumière, cette unification enivrante n'est plus à faire ; elle est accomplie de toute éternité. L'action est vaine, l'action, c'est-à-dire l'effort qui modifie et qui crée. Pour satisfaire son âpre besoin d'absolu, l'âme n'a qu'à s'effacer devant l'absolu, au lieu de s'acharner à l'absurde tentative de le réaliser pour son propre compte.

Cette abdication, ce renoncement, Plotin les présente comme étant le retour vers l'Un, l'évasion hors de ce monde misérable, l'ascension vers la patrie originelle d'où nous sommes exilés. Quelle que soit, d'ailleurs, la forme sous laquelle on nous présente cette évolution qui doit libérer l'âme, il s'agit toujours pour celle-ci, de dépouiller son individualité. A mesure qu'elle remonte vers l'Un, les barrières qui la limitent, tombent une à une ; son être s'épanouit ; il était d'abord particulier ; il devient le général, puis l'universel, puis l'Un. Quand toutes les déterminations ont disparu, qui faisaient de nous un être personnel, distinct, opposé à l'immense réalité mouvante des choses, nous sommes rentré dans l'Un, nous sommes devenu l'Un. Les déterminations n'étaient que des négations ; s'en défaire,

c'est rejeter ce qui nous diminue. Le fond de notre être, c'est l'Un ; nous sommes l'Un provisoirement dissimulé ou, si l'on peut dire, avili par le néant, la matière, ce principe étrange de division, d'agitation, de combat, de désir et de souffrance. Tel est le sens de la doctrine plotinienne de la conversion.

Certes, la conversion nous est présentée sous des formes très diverses ; mais il s'agit toujours du renoncement à ce qui fait de nous un être personnel, conscient, vivant. Tantôt le retour vers l'Un apparaît comme une translation dans l'espace. Plotin n'a pu rester étranger aux conceptions religieuses de son temps, selon lesquelles chaque région de l'univers avait une valeur mystique. La sphère où sont incrustées les étoiles fixes, enveloppe l'univers ; au-dessus d'elle, il y a le Dieu invisible. Au centre du monde, est la terre, séjour le plus déshérité, parce qu'il est le plus éloigné de Dieu. Le rayonnement de la vie divine pâlit à mesure que l'on descend dans la terre et finit par s'éteindre aux ténébreuses profondeurs de l'Hadès où règne, sans partage, le mal, identique au non-être et à la matière. Tout l'intervalle entre la terre et le ciel divin est sillonné du vol innombrable des âmes dont les unes montent et les autres descendent. A chaque étape de leur descente, les âmes s'alourdissent de mauvais désirs qui les individualisent ; c'est en descendant qu'elles acquièrent mémoire, sensibilité et entendement, autant de signes de déchéance. A chaque étape de leur ascension, celles qui ont le courage de retourner à la patrie céleste, se dépouillent des facultés et des désirs qu'elles avaient contractés au cours de leur chute, comme autant d'infirmités ou de souillures. Telle est la signification des rites purificateurs pratiqués, au temps de Plotin, par les adeptes des cultes d'Isis et de Mithra. Plotin les connaît et leur emprunte mainte fois leur langage. « Seuls, écrit-il, obtiennent la contemplation du Bien,

ceux qui se tournent vers lui et se dépouillent des vêtements qu'ils ont revêtus dans leur descente, comme ceux qui montent vers les sanctuaires des temples, doivent se purifier, quitter leurs anciens vêtements et y monter dévêtus¹. »

Mais, le plus souvent, Plotin dédaignant ces représentations matérielles, reprend la tradition platonicienne et nous montre la libération comme le résultat de démarches intellectuelles, l'esprit s'élevant du multiple à l'un, du changeant à l'éternel par une sorte de dialectique d'ailleurs fort simplifiée ; corrélativement à ce progrès intellectuel, se produit une purification de la sensibilité ; l'âme fait abandon de ses passions, de son égoïsme, de toutes les tendances qui la particularisent et l'opposent au reste du monde. Et l'on ne saurait dire, tant les deux processus sont intimement liés, dans la doctrine, si la purification est la condition ou la conséquence du progrès dialectique. Sans doute faut-il se rappeler que, pour Platon, l'esprit ne peut se détourner vers le monde intelligible que s'il réussit à s'affranchir de la sensualité qui l'engourdit et le tient esclave parmi des ombres. C'est l'appétit du plaisir qui nous lie aux choses terrestres, asservit l'intelligence à la considération de l'individuel et du transitoire. Aller au vrai, de toute son âme, c'est y aspirer à la fois de toute son intelligence et de tout son cœur ; c'est donc aimer, par-dessus tout l'universel et l'éternel, puisque tels sont les caractères du vrai ; c'est ne plus accorder de prix aux êtres parmi lesquels se débat notre vie et qui suscitent, en nous, la folle agitation du désir.

Pour libérer l'essor de l'esprit vers l'Idée, il faut vaincre, en soi, le goût du plaisir, purifier son âme du désir. Mais, Plotin, s'il ne néglige point cet aspect de

1. Plotin, *Ennéades*, I, 6, 7.

la vie intérieure, note souvent aussi, que le progrès de l'intelligence vers l'universel détermine comme un élargissement graduel de la sensibilité. Connaître l'Idée, c'est, en quelque mesure, s'identifier à elle, participer de sa plénitude ou, si l'on veut, de son éternelle sérénité ; rayonnante, elle semble s'épanouir à travers l'âme, dissipant l'ombre des soucis, les images d'instabilité et de mort dont la hantise nous faisait souffrir. Quelque rapport, d'ailleurs, qu'il puisse exister entre le progrès dialectique de l'intelligence et la purification de la sensibilité, il ne saurait y avoir de doute sur l'idéal suprême de Plotin : c'est le rêve de l'absolu, assouvissement définitif de l'intelligence avide de clarté¹, de la volonté avide de puissance, de la sensibilité avide de bonheur. Et cet assouvissement, ce n'est point par l'effort et la conquête audacieuse, par l'affirmation illimitée de nous-même, qu'on nous engage à le poursuivre, mais par l'abdication, par la négation de tout ce qui fait de nous une individualité. Le salut est en nous ; l'absolu est au fond de nous et nous ne pouvons l'obtenir qu'à l'expresse condition de renoncer à être nous-même, c'est-à-dire une volonté qui se croit indépendante et s'exaspère contre ce qui n'est pas elle.

Plus tard, après de longs siècles, un homme viendra préconiser la négation du vouloir-vivre ; il appellera néant ce que le néo-platonicien appelle l'Un ou l'absolu. Qu'importent les noms ? Le rêve est le même et les méthodes ne diffèrent pas notablement : il s'agit de s'évader du multiple, du changeant, du relatif, de l'inapaisé, en renonçant à être soi. L'absolu n'est que l'anti-thèse du seul monde et de la seule vie qu'il nous soit donné de connaître et de vivre ; l'absolu n'est qu'un autre nom du néant.

1. *Ennéades*, VI, 4, 16.

*
* *

Toute idée sincère, si étrange et si arbitraire qu'elle puisse paraître, s'inspire, croyons-nous, de quelque expérience que l'auteur interprète parfois bien singulièrement pour l'ajuster à ses préjugés, aux croyances religieuses de son temps ou simplement, aux théories de ses maîtres. Aux yeux de celui qui la fit, cette expérience donne à la doctrine, un air de vraisemblance et de vie qui la lui rend acceptable, fût-elle fantastiquement éloignée du réel. A quelle expérience peut bien se rapporter cette idée du retour de l'âme individuelle au sein de l'Âme du monde ? Plotin croit trouver dans l'expérience de la sympathie, un argument en faveur de l'unité substantielle de toutes les âmes. « Un spectacle nous donne en commun souffrance et joie, et nous subissons naturellement l'attrait de l'amitié ; et l'amitié vient bien de l'unité des âmes¹. » Qu'il y ait des ressemblances, des affinités entre les âmes, cela suffit au disciple de Platon, pour poser qu'elles sont des modes ou des reflets d'une même substance. Mais si nous la considérons sans préjugé, la sympathie est un état d'âme intérieur à l'individu : souffrir parce que l'on aperçoit, sur un visage étranger, les signes de la douleur, ce n'est pas sortir de soi-même, c'est traduire dans la langue intime de son être, une perception visuelle, simple occasion, pour nous, de vibrer et de souffrir, comme toujours, dans la solitude de notre cœur.

Le réaliste Plotin s' imagine que les joies et les douleurs de la sympathie nous épanouissent au delà de nous-même, qu'elles nous font accéder à la mystérieuse région impersonnelle où toutes les âmes seraient une seule âme. Sortir de soi, éternelle aspiration de l'être qui ne peut rester soi qu'en restant limité, inassouvi.

1. *Énéades*, IV, 9, 8.

souffrant, et qui, cependant, ne peut exister qu'en restant soi ! Mais l'on n'ignore point les réserves de bonheur accumulées dans certaines images et certaines idées, fussent-elles des illusions. Que tombe dans notre esprit, l'idée de la communion universelle des âmes, elle dégagera l'essence des mille joies dont elle fut saturée au cours de notre vie, par les enseignements, les expériences et les rêves : délices des pures caresses des humanités gracieuses que nous vîmes sourire et dont le charme était pour d'autres que pour nous, inquiétante volupté des âmes hautaines qui restèrent fermées devant notre désir suppliant, poésie des âmes tendres qui savent transfigurer les vulgarités et dont l'épanchement eût rajeuni notre âme découragée, ivresse des âmes puissantes de créateurs, lourdes d'un monde triomphal, attrait des âmes de tous, âmes des multitudes innomées, ondoisement infini de désirs, lumineuses gouttes de joie des millions de fêtes secrètes où s'enchantèrent tant de pauvres cœurs avides, exaltante confiance de se sentir porté au-dessus des antagonismes, des séparations, des deuils, par l'élan de l'amour unanime !

Je sais bien que la communion dont nous parle Plotin, ne s'obtient, selon lui, que par le renoncement à toute cette diversité de sentiments qui constituent la richesse foisonnante de la vie multiple et mouvante. Mais, en dépit de tout, s'il reste à l'âme du monde, une séduction capable de nous détourner de l'existence chaotique où nous sommes engagé, cette séduction est faite de ce qu'il subsiste d'impressions agréables autour de l'idée d'universelle communion. Ce que l'on espère confusément trouver dans l'Ame du monde, c'est l'essentiel de toutes les vies, tout ce que la multitude indéfinie des âmes enferme de puissance, de connaissance, de joie et d'amour. Plotin dirait qu'en un sens, tout cela s'y trouve éminemment, sous forme concentrée. Mais comment ne cesserions-nous pas d'en avoir conscience,

d'en jouir, si nous renoncions définitivement à l'existence individuelle ? C'est au sein de la souffrance, que germent les rêves de paradis ; l'apaisante douceur de l'harmonie n'est savourée que par contraste avec les tourments de la lutte ; c'est notre mémoire et notre imagination qui esquissent les milliers de vies dont semble se délecter notre cœur dans l'illusoire communion avec l'Ame du monde ; c'est de notre propre substance, que nous tirons toute la sève de nos joies et tous les motifs de nos délires voluptueux. Que notre individualité s'efface, ou simplement, que nos désirs s'éteignent et que tarissent nos énergies, l'Ame du monde s'étiolera, se videra de sa puissance enivrante, ne sera plus qu'une pâle abstraction, incapable de soulever en nous, « les vagues joyeuses de la vie ».

L'Ame du monde n'est d'ailleurs point le terme du voyage libérateur ; elle est encore toute pénétrée de non-être ; elle n'est point étrangère à la multiplicité et au changement ; elle est la pluralité des âmes, unies par leur fond commun, leur substance commune. Chacune des âmes particulières est, en un sens, l'âme universelle ; l'essentiel est qu'elle s'en aperçoive au lieu de s'abandonner au leurre de l'individualité. Singulière conception ! Nous sommes l'âme universelle dégradée, engagée dans un corps particulier. Nous libérer, est-ce donc abandonner ce corps ? Mais, en ce cas, le corps devrait cesser de vivre et même se dissoudre quand nous le délaissions pour nous livrer à la contemplation de l'intelligible éternel, ou quand, par l'extase, nous nous fondons dans l'Unité pure. Et quand, nous étant identifié avec l'Ame du monde, nous nous élevons plus haut encore, jusqu'à l'Intelligence ou même jusqu'à l'Un, est-ce l'Ame du monde tout entière qui se détourne vers l'Intelligence ou vers l'Un, et s'y résorbe ? S'il en était ainsi, l'univers matériel devrait s'évanouir aussi bien que l'univers des âmes, aussitôt qu'une seule âme,

ayant pris l'initiative de se libérer, parvient jusqu'à l'absolu. La libération d'un seul d'entre nous ne devrait-elle pas être la libération de tous ?

Telle sera la difficulté que rencontrera, plus tard, Schopenhauer, et la doctrine du philosophe pessimiste, tout comme celle de Plotin, manquera, sur ce point, de netteté. La logique du système entraînerait à dire qu'un seul, par la négation du vouloir-vivre commun, peut détruire l'univers ; et, d'autre part, force nous est de constater que l'univers subsiste bien que des négateurs comme Bouddha et Jésus soient allés, semble-t-il, jusqu'aux extrêmes limites du renoncement. Même indécision, dans la doctrine de Plotin : la libération de l'âme individuelle semblerait devoir emporter la libération universelle, la résorption des hypostases dans l'absolu ; et cependant, l'on affirme que les hypostases sont éternelles, et que l'Un ne cessera jamais d'épancher autour de lui, sa surabondance ; il y aura donc toujours une Intelligence, une Ame, un Monde matériel.

Voici, de nouveau, l'irréductible antinomie : la raison affirme l'unité et l'éternité de l'être ; l'intuition nous le révèle infiniment multiple et changeant. Plotin, pas plus que les Stoïciens, ne se résout à déclarer, comme Parménide, que l'Un éternel existe seul ; le monde de la multiplicité et du changement est, à ses yeux, bien réel. Mais alors, comment concilier ces deux réalités si radicalement différentes ? On subordonne tout à l'Un et à l'Eternel ; le multiple et le changeant n'en sont, nous dit-on, que des formes dégradées ; tout a, dans l'Un et l'Eternel, le principe de sa réalité positive, et c'est pourquoi, les âmes individuelles existent de deux manières : elles existent à la fois dans le temps et dans l'éternité, dans l'individuel et dans l'universel. L'existence temporelle et individuelle n'est que l'existence éternelle et universelle diluée dans le non-être.

Plotin relie étrangement ces deux modes d'existence,

par une sorte d'activité, libre de se détourner vers l'un ou vers l'autre. Quoi qu'il en soit de ces difficultés et de la façon dont Plotin s'efforce de les résoudre, une chose est certaine, c'est que, selon lui, notre corps ne cesse point de vivre du fait que l'âme se détourne vers l'éternel ou l'universel, c'est que, d'autre part, notre libération personnelle n'entraînerait point la résorption des hypostases dans l'Un : nous pouvons faire notre salut sans que rien ne soit changé à la vie du reste du monde.

Tant que nous demeurons dans la région de l'âme, nous restons doué de sensibilité, de mémoire et d'entendement. Plotin ne dit pas avec précision si ces facultés subsistent, en nous, quand nous parvenons à nous identifier à l'âme universelle, ou, ce qui revient au même, si l'âme universelle en est douée. Mais comment pourrait-il être question de sensibilité, de mémoire et d'entendement là où il n'y a point de personnalité consciente ? Et peut-on dire que l'Ame du monde soit consciente ? Tout ce qu'on peut affirmer, c'est que, selon Plotin, la conscience de notre personnalité tend à s'évanouir à mesure que nous nous élevons vers l'éternel et l'universel. Un moment vient où l'homme « n'a pas du tout de souvenir de lui-même ; il ne se rappelle pas que c'est lui, Socrate, qui contemple ; il ne sait s'il est une intelligence ou une âme. Que l'on songe à ces états de contemplation très profonde, même ici-bas, où la pensée ne fait aucun retour sur elle-même ; nous nous possédons nous-même ; mais toute notre activité est dirigée sur l'objet contemplé ; nous devenons cet objet ; nous nous offrons à lui comme une matière qu'il enferme ; nous ne sommes plus nous-même qu'en puissance ». Sensibilité, mémoire, entendement ne sont point des qualités positives, mais expriment un défaut, une déchéance de la vie spirituelle. La sensibilité a pour condition l'entrée

de l'âme dans le corps ; c'est par l'intermédiaire des sens, que l'on connaît les choses terrestres, et, d'autre part, le plaisir et la douleur n'existeraient point, estime Plotin, pour une âme libre de toute attache avec le corps. Il y a plaisir lorsque l'énergie vitale du corps s'accroît, douleur dans le cas contraire ; ce n'est point, à rigoureusement parler, l'âme qui jouit et souffre ; elle ne fait que percevoir le plaisir et la souffrance. « La sensation elle-même n'est pas souffrance, mais connaissance de la souffrance ; étant connaissance, elle est impassible¹. » Le désir, les émotions, étroitement liés au plaisir et à la douleur, ont eux aussi, leurs conditions dans le corps. Il en est de même de la mémoire : ses souvenirs sont des images ; or les images dérivent des sensations. « Plus l'âme s'efforce vers l'intelligible, plus elle oublie les choses d'ici-bas ; aussi, en ce sens, on peut dire que l'âme bonne est oublieuse². » — « Il n'est pas possible, lorsque la pensée s'applique aux intelligibles, de faire autre chose que de les penser et de les contempler ; et la pensée actuelle n'implique pas le souvenir d'avoir pensé³. »

L'entendement lui-même n'est qu'une forme inférieure de l'activité intellectuelle ; il est discursif, c'est-à-dire soumis à la nécessité de passer d'une notion à l'autre pour comprendre, sujet à la dispersion et au mouvement. Il a pour fonction l'analyse des images dérivées de la sensation et la synthèse de leurs éléments ; puis il juge et classe les images particulières en les rapportant aux Idées, dont il reçoit l'empreinte de l'Intelligence ; il fait des rapprochements entre les souvenirs et les données présentes, ce qui lui permet de reconnaître les objets et les personnes déjà vus. En somme, il ne

1. *Ennéades*, IV, 4, 18, 19.

2. *Ibid.*, IV, 3, 32.

3. *Ibid.*, IV, 4, 1.

tire pas ses notions de lui-même et de lui seul ; il les emprunte soit au monde intelligible, soit, surtout au monde sensible ; sa connaissance est tâtonnante, successive ; il lui faut parcourir lentement chacun des éléments qu'il veut connaître, comparer, lier. Il n'est pas apte à cette vision instantanée qui, découvrant jusque dans son fond la nature de chaque être, aperçoit par là-même son union étroite avec tous les autres, cette vision qui pénètre jusqu'à l'absolu un et immobile où se fond la diversité mouvante du relatif.

Quelles sont les raisons de ce dédain pour la sensibilité, la mémoire et l'entendement ? La première, qui, peut-être, résume toutes les autres, c'est qu'ils sont des attributs de la personnalité ; or, le sentiment de la personnalité, nous le savons, comporte celui de ses limites et de sa détresse. La sensibilité, source du désir qui peut s'exaspérer jusqu'à la passion, est le principe de toutes nos inquiétudes et de toutes nos souffrances. En nous donnant conscience du temps, la mémoire nous inflige la tristesse du regret, tout le désespoir de sentir se dissoudre inexorablement ce que nous aimons, la douloureuse anticipation des deuils, de notre propre mort et des ruines de toutes les œuvres humaines. Ajoutons que la mémoire semble un signe d'infirmité ; nous ne conservons des souvenirs que parce qu'il nous est utile d'évoquer le passé pour éclairer les circonstances présentes en vue de l'action. Mais être obligé d'agir en des conditions si souvent nouvelles, c'est être livré à l'incertitude ; l'âme d'un astre n'a pas de mémoire parce que son mouvement ne varie pas, son acte est toujours identique. « Lorsqu'on répète toujours le même acte, il est inutile de conserver le souvenir de chaque détail de cet acte, puisqu'il reste le même¹. » L'action humaine étant diverse, incertaine, subordonnée aux caprices

1. *Ennéades*, IV, 4, 8.

des choses instables, est une agitation sans terme, sans loi précise, sans unité. Toute action est déjà l'indice d'une imperfection, car elle est un effort pour obtenir ou réaliser ce qui nous manque. L'action uniforme et sûre, celle d'un astre, par exemple, est encore assez voisine de l'immuable ; elle est, selon le mot de Platon, une image mobile de l'éternité. Mais que dire de l'action humaine, toujours si hésitante et si variable, de cette action qui exige l'intervention de la mémoire ? Elle atteste que l'homme, engagé dans le monde sensible, demeure nécessairement l'esclave du désir toujours renaissant. L'entendement ou pensée discursive n'est-il pas, lui aussi, condamné à une sorte d'agitation qui n'aboutit pas ; il se débat vainement parmi des éléments et des qualités innombrables ; il est débordé par la multitude des êtres particuliers répandus dans l'espace et le temps ; il voudrait réduire à l'unité, cette diversité chaotique ; mais, si loin qu'il progresse, sa tâche n'est jamais achevée ; il ne dépasse point le relatif.

Tels sont bien les caractères que nous reconnaissons à la pensée ; elle est essentiellement effort, disions-nous, comme la vie, effort pour simplifier, pour unifier, et elle cesserait si elle atteignait son but suprême, si elle s'était assimilé le monde au point que tout le devenir et tout le multiple épars dans l'étendue, se fussent fondus dans l'unité immuable. La pensée est activité, mouvement, activité qui veut aboutir, et qui, cependant, ne peut subsister qu'à la condition de ne jamais aboutir. Mais, dominé par le désir de l'absolu, Plotin rêve d'une autre pensée, d'une pensée supérieure, disons surnaturelle, d'une pensée qui aboutit, tout en restant pensée. Il faut renoncer, croit-il, à chercher l'absolu dans le domaine du sensible, de l'espace et du temps, et, pour cela, renoncer à la sensibilité, à la mémoire, à l'entendement, misérables ébauches de la pensée véritable, s'élever au-dessus de l'âme universelle, jusqu'au principe d'où elle

rayonne en se dégradant ; il faut entrer dans le domaine de l'Intelligence.

L'âme qui, se détournant de sa forme temporelle, est remontée vers son essence éternelle, participe de la pensée intuitive. Dans le monde intelligible, il n'y a plus à tâtonner, à diviser, à synthétiser, à comparer ; toute réalité s'y laisse voir jusqu'au fond, y laisse transparaître l'absolu où se rejoignent et s'identifient la totalité des êtres. « Tout y est transparent ; rien d'obscur ni de résistant ; tout y est visible à tout être jusque dans son intimité ; il est lumière pour une lumière. Tout être a, en lui, toutes choses et voit toutes choses en autrui. Tout est partout. Tout est tout ; chaque être est tout... Là-bas, le soleil est tous les astres, et chacun d'eux est le soleil... Un caractère différent ressort en chaque être ; mais tous les caractères s'y manifestent... Ici-bas, une partie vient d'une autre partie, et chaque chose est fragmentaire ; là-bas, chaque être vient, à chaque instant, du tout, et il est à la fois particulier et universel¹ ».

Il n'y a qu'une Intelligence comme il n'y a qu'une Ame. Mais bien qu'étant unique, l'Intelligence n'est pas encore l'Unité pure ; elle admet encore du multiple ; mais la part de l'unité y est beaucoup plus grande que dans l'Ame. L'Ame comportait des âmes souvent en lutte, des âmes opaques et résistantes les unes pour les autres, des âmes vivant dans le temps. Dans l'Intelligence, les êtres multiples sont éternels, transparents les uns pour les autres, si rigoureusement solidaires, que chacun est comme le fidèle reflet de tous les autres. Plus d'antagonisme, plus de solitude, la séparation et la limitation réduites au plus bas degré ! « Tout être a en lui toutes choses et voit toutes choses en autrui ; tout est partout, tout est tout. » Le monde intelligible est comme une épuration du monde sensible. Idéalement, la science

1. *Ennéades*, VI, 8, 4

est un système de notions si claires et si rigoureusement enchaînées les unes aux autres, que, de l'une quelconque d'entre elles, on puisse passer, sans lacune, à n'importe quelle autre ou, si l'on veut, que chacune d'elles contienne, ramassée, condensée, la totalité des autres. Le monde intelligible de Plotin, c'est, pourrait-on dire, la science de l'univers sensible objectivée en un système de substances spirituelles, suivant la tradition réaliste de Platon. Chaque être particulier y est représenté par son essence éternelle. Voilà bien de la pluralité ! Mais c'est une pluralité si rigoureusement assujettie à l'ordre, que le monde intelligible laisse transparaître partout l'unité. Elle se manifeste d'abord par cette solidarité des êtres si étroite que chacun d'eux résume tous les autres ; elle se manifeste en outre par la hiérarchie des essences individuelles émanant des types spécifiques, lesquels émanent du Type universel ou Idée de l'univers, subordonnée, à son tour, aux genres, formes générales de toutes les existences : identité, différence, repos, mouvement qui ne sont que des modes de l'être. L'unité se manifeste enfin dans l'intuition simple, immuable par laquelle l'Intelligence universelle embrasse la totalité de ce monde idéal.

Nous sommes dans la région de l'intemporel ; la pensée a trouvé le repos qu'elle s'obstinait vainement à poursuivre dans les plans inférieurs de la réalité ; elle est sortie de l'ombre et du chaos ; son rêve d'unité triomphe. Elle s'est dépouillée de sensibilité, de mémoire. Peut-on dire qu'elle ait encore conscience ? Les conditions essentielles de la conscience, changement et mémoire ont, certes, disparu ; mais Plotin n'a-t-il pas l'illusion qu'il peut exister une conscience transcendant celle qui nous est familière, se passant donc de ses conditions ? Il ne le semble pas : la conscience n'a point, pour lui, l'importance que nous lui attribuons : elle atteste, croit-il, un affaiblissement, une limitation de la pensée.

« On peut trouver, même dans la veille, des activités, des méditations et des actions très belles que la conscience n'accompagne pas ; ainsi, celui qui lit n'a pas nécessairement conscience qu'il lit, surtout s'il lit avec attention¹. » Parvenu au monde intelligible, nous pensons donc sans conscience, et notre pensée est une vision instantanée, tellement pénétrante qu'elle est une sorte de communion avec tous les êtres impliqués les uns dans les autres : « Dans la participation à la vraie science, nous sommes les êtres ; nous ne les recevons pas en nous, mais nous sommes en eux. Et comme d'autres, tout aussi bien que nous, sont alors les êtres, tous ensemble, nous sommes les êtres ; donc, à nous tous, nous ne faisons qu'un². »

On serait tenté de croire que cet univers intelligible n'est qu'un système d'abstractions, une sèche et pâle copie du réel concret, un monde exsangue et crépusculaire. Plotin, de toute l'ardeur de sa foi, de toute la force de son désir, proteste que ce monde est incomparablement plus riche et plus vivant que l'univers sensible. « La vie la plus vraie est la vie par la pensée... La vie première est la pensée première... La contemplation et l'objet de la contemplation sont, l'un et l'autre, des choses vivantes et des vies³. » L'Intelligence « est comme une qualité unique qui a et conserve en elle toutes les autres, une douceur qui serait en même temps une odeur, en qui la saveur du vin s'unirait avec toutes les autres saveurs et toutes les autres couleurs ; elle a toutes les qualités qui sont perçues par le tact, et aussi celles qui sont perçues par l'oreille, puisqu'elle est toute harmonie et tout rythme⁴ ».

A quelles expériences, à quels désirs peuvent bien

1. *Ennéades*, IV, 4, 4.

2. *Ibid.*, VI, 5, 4.

3. *Ibid.*, III, 8, 8.

4. *Ibid.*, VI, 7, 12.

correspondre ces étranges conceptions ? Sans doute, Plotin ne fait guère que restaurer le réalisme platonicien ; sans doute, il est imbu de ce rationalisme qui ne peut accorder qu'une demi-réalité ou même qu'une ombre de réalité au monde sensible. Il est de ceux qui objectivent les fictions humaines, puis se prosternent devant elles. L'homme a besoin d'unité, de stabilité, et il se fait un Dieu de l'Unité et de la Stabilité. Notre esprit voudrait dominer le multiple et le devenir, s'assurer ainsi contre le péril des forces chaotiques et des événements imprévus, capter les êtres en pénétrant leurs secrets, déborder en autrui, échapper à ses limites et à sa solitude. Et il hypostasie son rêve de sécurité ou de toute-puissance, en un monde transfiguré, harmonisé par l'omniscience. Le grand rêve humain est réalisé de toute éternité. Il ne faut point qu'il se réduise à un ensemble d'abstractions inertes, sous peine de ne pouvoir séduire notre désir de vie surabondante et de plénitude. Il est l'harmonie totale hors du temps, c'est-à-dire qu'il a l'immobilité de la mort. Il exclut les conditions de la vie, et cependant, l'on a besoin de croire qu'il est la vie, une vie qui transcende la nôtre. Loin d'être plus pauvre de qualités que le monde sensible, il a toutes les qualités sensibles portées à un très haut degré d'intensité, de concentration. Il est, pourrait-on dire, une vie plus grisante ; en lui, dans l'instantané d'une intuition, d'une communion éternelles, l'on peut goûter l'ivresse de toutes les joies, de toutes les beautés, de toutes les énergies, de toutes les vérités éparses dans l'étendue et dans la durée infinies, davantage encore, puisque l'on est à la source et que la vie répandue dans l'univers sensible n'est qu'une goutte échappée aux ondes sans fond, perpétuellement jaillissantes.

Le désir qui suscite le rêve étrange de la vie sans limites, et entretient la foi en son éternelle réalisation, c'est le désir de surmonter l'opposition universelle, le

temps et la mort. Mais quelle expérience a pu assurer, ne fût-ce qu'une ombre de vraisemblance, à la possibilité d'une telle chimère ?

L'homme d'imagination alerte et féconde ne se donne-t-il pas souvent l'illusion de savourer dans une idée générale, dans un symbole, l'essence d'une infinité de vies, comme si la brève esquisse des plus notables épisodes suffisait à en exhaler toute l'émotion ? Parfois, à l'appel d'un mot ou d'une image, mille représentations s'ébauchent, dont chacune est chargée de sentiments anciens ; de lointaines visions reparaissent ; des bonheurs oubliés ravivent leur parfum ; mille impressions troublantes s'efforcent, de nouveau, vers la lumière ; et, dans l'enivrante confusion des images hâtives dont chacune distille un peu de joie, un peu de vie, l'âme trouve l'illusoire promesse d'une plénitude réservée à ceux qui se laissent envahir par la pensée de l'universel. Comment, dès lors, un esprit porté par tradition et, sans doute aussi, par nature, à hypostasier ses dispositions intérieures, n'eût-il pas été tenté de croire que l'idée capable de l'ébranler si délicieusement, était autre chose qu'une abstraction desséchée ?

N'est-il pas, cependant, visible que de telles exaltations ne se peuvent concevoir hors de la mémoire et de la conscience ? L'entrée dans cet univers intelligible, dans cet univers de la vie surabondante, a pour condition, estime Plotin, l'abolition de tous les attributs de la conscience : sensibilité, mémoire, et de la conscience elle-même. Mais que peut-être et en quoi nous importe cette ivresse obscure qui n'est l'ivresse de personne ? Hors de la profusion des souvenirs, hors des sentiments et des désirs auxquels ils se raccordent, hors du plaisir réellement perçu, que peut signifier la béatitude grisante du monde surnaturel ? Que peut-être une vie impersonnelle, hors du temps ? L'on n'ose point l'appeler de son vrai nom qui est inconscience, mort ou néant.

L'on accorde qu'elle est étrangère aux conditions de la vie, et l'on persiste à l'appeler vie pour laisser au néant, quelque vestige des couleurs chaudes et caressantes de cette vie qu'en dépit de tout, nous aimons. Il n'y a de vie que dans le relatif, et l'on implore une vie dans l'absolu. Pour atteindre l'absolu, on reconnaît la nécessité de renoncer à la conscience et au temps ; l'on en prend son parti ; mais comme l'on ne recherche l'absolu que pour le prodigieux bonheur et la vie surabondante qu'il semble recéler, il faut bien en venir à parler d'un bonheur au-dessus de la conscience, d'une vie au-dessus du temps. Comme si sortir du temps et de la conscience, n'était pas sortir du bonheur et de la vie !

Le domaine de l'Intelligence n'est d'ailleurs pas encore le lieu suprême où s'achève le voyage de l'âme remontant vers l'absolu. Il semblerait logique d'admettre que l'âme qui a rejoint son essence éternelle et a, par là-même, perdu conscience, n'est plus capable d'un effort de perfectionnement. Pour être tenté de se perfectionner, il faut avoir conscience de son imperfection ; pour se modifier dans le sens du bien ou du mal, il faut être susceptible de changer dans un sens ou dans l'autre. Devons-nous donc admettre que l'âme parvenue dans le monde intelligible, ne s'identifie point par là-même, avec son essence éternelle ? Autre incohérence ou tout au moins, obscurité de la doctrine ! Plotin commence par dire que la pensée de l'intelligible exclut la conscience et le changement, et puis, sans transition, il nous décrit la préparation que doit s'imposer l'âme, les modifications que doit subir la conscience, pour s'élever au-dessus de l'intelligible, jusqu'à l'Un. A lire de près les *Ennéades*, il semble bien que l'auteur y décrive non point le voyage définitif de l'âme se détachant graduellement et pour toujours, du relatif, avançant pour ne plus jamais revenir en arrière, mais un simulacre de

voyage, l'âme prenant un aperçu de ce que serait un voyage réel, complet, sans retour, se disant qu'à telle étape, elle rencontrerait tel degré d'harmonie entre les êtres, tel degré, si l'on veut, de vie et d'unité, qu'à partir de tel point, elle cesserait d'avoir conscience, mais, en fait, conservant sa conscience jusqu'au bout, et retombant dans la vie terrestre après cette sommaire exploration de l'au-delà.

En dépit du désordre apparent ou réel de la doctrine, notons — et cela seul nous importe — qu'elle est, dans toutes ses parties, vivifiée par le désir de l'absolu. C'est parce qu'il n'est point pleinement satisfait par le rêve d'un monde intelligible, que Plotin sollicite l'âme à ne s'y point attarder et à s'élever plus haut encore. Le domaine de l'Intelligence comporte encore de la multiplicité, donc du non-être, de la matière ; il semble que l'âme n'y serait point entièrement rassasiée, qu'elle y éprouverait, malgré tout, comme un soupçon de désir et d'inquiétude. Si étroite que puisse être l'harmonie entre les êtres éternels, ils restent distincts à quelque degré : « Un caractère différent ressort en chaque être... il est à la fois particulier et universel¹. » Si donc nous avions rejoint notre essence intelligible et si nous pouvions voir la totalité des êtres se refléter en nous, il nous resterait encore le malaise de sentir qu'il existe des êtres différents de nous, des particularités qui nous distinguent d'eux, nous excluent d'eux, nous isolent en quelque mesure, et il y a, tout au fond de nous, constituant notre essence, témoignant peut-être de notre origine, le besoin d'être tout, l'affirmation illimitée de nous-même. Plotin objective ce rêve d'absorption complète des êtres par nous-même, d'assouvissement définitif de notre désir insatiable.

L'Un est la concentration, au suprême degré, de

1. *Ennéades*, VI, 8, 4.

l'univers intelligible ; il est pur de tout non-être, de toute matière ; il exclut donc toute distinction, toute multiplicité, toute apparence de changement. Il résume la vie éparse, la condense et y ajoute l'infini. Il est, à un degré d'intensité inouï, tout ce que notre cœur avide peut aimer et désirer, la vertigineuse béatitude où tout sombre, s'apaise, s'évanouit. C'est par le total renoncement à soi-même, que l'on atteindra l'Un ; il n'est point à réaliser ; il est éternel ; notre but est donc de devenir l'Un, c'est-à-dire, de nous retrouver identique à l'Un en dépouillant tout ce que la matière y ajoute d'imperfections et de limites pour constituer un être particulier. L'Un est au-dessus de tout ce que nous pouvons concevoir ; on ne peut même dire, sans impropriété, qu'il existe, car l'être est un intelligible, donc, une dégradation de l'Un. « Dire qu'il est au delà de l'être, ce n'est point dire qu'il est ceci ou cela ; ... cette expression ne l'embrasse nullement ; et il serait ridicule de chercher à embrasser une immensité comme la sienne¹. »

Mais alors, pourquoi dire qu'il est Un ? « Ce nom d'Un ne contient peut-être rien que la négation du multiple ; les Pythagoriciens le désignaient symboliquement, entre eux, par Apollon, qui est la négation de la pluralité. Si le mot un et la chose qu'il désigne étaient pris en un sens positif, le principe deviendrait moins clair pour nous que s'il n'avait pas du tout de nom². » De l'Un, nous pouvons dire seulement ce qu'il n'est pas ; il n'est rien de ce que nous connaissons, de ce que nous pouvons définir et nommer, car nous ne connaissons que du relatif et, hors de l'Un, tout est pénétré de matière. L'Un est l'antithèse absolue de notre univers, un autre nom de ce que nous appelons néant. Dans l'Un, la pensée n'ayant plus de pluralité à unifier, plus

1. *Ennéades*, V, 5, 6.

2. *Ibid.*, V, 5, 6.

de changement à immobiliser, ne peut plus s'exercer, faute de matière ; elle s'abîme dans l'inconscience ; à plus forte raison, ne saurait-il y être question d'activité volontaire ; la perfection exclut le désir, donc l'action.

Pour atteindre l'Un, il faudra donc se mettre en l'état d'âme de celui qui renonce à la pensée aussi bien qu'à l'action, étouffer, en soi-même, tout égoïsme, tout amour du particulier et du transitoire, bannir de son intelligence, toutes les images, tous les mots, tous les concepts, faire le vide, car tout ce que nous pouvons penser nous masque l'Unité. « Lorsque vous prononcez son nom ou lorsque vous pensez à lui, quittez tout le reste ; faites abstraction de tout. Laissez ce simple mot : Lui. Ne cherchez rien à ajouter ; mais demandez-vous s'il ne reste rien que vous n'ayez encore écarté de lui, dans la pensée que vous en avez¹. »

Si nous parvenons à faire le vide dans l'âme, sans perdre pour cela totalement conscience, qu'y reste-t-il, sinon la puissance de désirer l'absolu ? C'est l'absolu que nous cherchions vainement dans les choses créées ; c'est le reflet de Dieu qui nous attirait vers les êtres bornés ; c'est vers Dieu que tend obscurément toute action, vers Dieu, c'est-à-dire vers la plénitude, la surabondance infinie de la vie. Que reste-t-il dans l'âme qui, ayant compris l'insuffisance irrémédiable de tout ce qui n'est pas l'Un, se détourne complètement de toutes choses et ne veut même plus considérer les empreintes qu'elles laissèrent dans sa mémoire ? Il n'y reste plus que l'amour de l'absolu. Mais l'âme qui s'est purifiée au point de ne plus impliquer de non-être, de matière, qu'est-elle, sinon l'absolu lui-même ? Son amour de l'absolu, c'est l'absolu s'aimant lui-même ; c'est l'absolu lui-même ou c'est le pur amour. « Il est à la fois objet aimé, amour et amour de soi... Il s'aime ;

1. *Énnéades*, VI, 8, 21.

il aime sa pure clarté ; il est lui-même ce qu'il aime¹. »

Le terme de la purification de l'âme, c'est donc l'abolition totale de l'individualité au profit de l'Absolu, c'est l'évanouissement de la personnalité vivante et consciente. L'immense vie que l'on promettait à l'âme et qu'elle a conquise, se révèle comme n'étant qu'un autre nom de sa mort. En quoi peut lui importer de mourir au profit de l'Absolu ? Se consoler en se disant que l'Absolu est, au fond, nous-même, ce qu'il y a de plus intime et de plus réel en nous, c'est se leurrer. A strictement parler, il y a incompatibilité entre l'Absolu et le moi, car le moi suppose la conscience et donc le changement, la mémoire, la limitation, l'opposition. Ce que nous voudrions, ce serait, porter notre moi à l'absolu, devenir l'Absolu sans cesser d'être une personnalité. Atteindre l'Absolu en perdant notre moi, ce n'est donc point la solution cherchée, la réalisation de notre rêve. L'Absolu ne nous importerait vraiment que s'il n'était pas la négation de notre personnalité. Tant que nous avons conscience, tant que nous disons : moi, nous ne sommes pas encore parvenu à l'Absolu. Si nous sentons, en nous, l'amour infini de l'Absolu, si nous croyons expérimenter que nous sommes l'Absolu s'aimant lui-même, c'est que nous ne sommes pas encore l'Absolu.

L'âme totalement purifiée ne sentirait même plus l'amour pur ; elle serait vide de toute pensée, de tout sentiment, y compris l'amour divin, car nous ne pouvons aimer hors de nous ; c'est en nous qu'est notre amour même quand il s'adresse à Dieu. Si nous sommes devenu Dieu s'aimant lui-même, c'est que nous n'aimons plus et qu'il n'y a que Dieu. Or Dieu, s'il est l'Absolu, c'est-à-dire l'Un éternel, est étranger aux conditions de la personnalité, de la conscience. Devenir l'Un serait purement et simplement cesser d'être ce que nous vou-

1. *Énnéades*, VI, 8, 15, 18.

lons essentiellement être : une personnalité vivante et consciente. Devenir l'Un, c'est disparaître, car l'Un est la négation radicale de tout ce que nous sommes, de tout ce que nous connaissons, aimons, voulons.

Quelle expérience peut-elle donc avoir suscité chez Plotin, la conviction que l'âme, en s'appauvrissant de pensées et de désirs, s'approchait, par là-même, d'une vie prodigieuse ? Cette expérience est l'extase. Dans le vide que l'on peut croire complet, de l'âme contemplative, subsiste comme la puissance nue de vivre, de désirer, d'aimer ; elle ne se disperse plus sur la multitude des êtres qui, d'ordinaire, la sollicitent ; elle est, momentanément, libérée des soucis médiocres, et c'est, pour elle, déjà une joie que de savourer la délivrance après le harcèlement des mille préoccupations qui gâtent nos heures, après aussi tant de cruelles inquiétudes et d'angoisses. Aux premiers instants du renoncement sincère, l'on goûte le soulagement de n'avoir plus à lutter, à tâtonner, à trembler sous la perpétuelle menace de perdre ce qu'on aime et de mourir. Et les énergies, si elles sont intactes, ne subissant plus la déprimante servitude des soucis et des obsessions décourageantes, répandent dans tout l'être, un bonheur sans objet, un sentiment d'allégresse et de plénitude. Ajoutez à cela, le prestige de certaines traditions religieuses ou philosophiques, de l'idée surtout qu'en renonçant à être soi, on cesse de se poser en antagoniste devant le reste des êtres, devant Dieu lui-même, et l'on attire à soi le réconfort de la bienveillance universelle. Ajoutez encore l'illusion que la vie infinie est concentrée quelque part où l'on atteint en se détournant d'ici-bas, l'illusion de dominer le monde et d'en extraire toute la volupté pour s'en enivrer, à longs flots.

Fantaisies qui ravissent l'âme du mystique altéré de bonheur immuable, comme les récits romanesques enchantent les hommes avides d'action et d'aventures.

Mais c'est encore dans les réserves de sa nature, que l'individu trouve la puissance qui semble l'exalter au-dessus de lui-même. Comme le mystique épuisé par l'extase retombe dans la langueur, le dégoût et reste longtemps incapable de l'amour divin où il savoura l'illusion de puiser des forces infinies, le tarissement de nos énergies fait pâlir, à nos yeux, et se flétrir les splendeurs du monde surnaturel. L'Un devient la plus morte des abstractions quand il n'y a plus, dans notre cœur, assez de sève pour la vivifier, quand notre désir n'a plus assez de fécondité pour emplir l'idée la plus pauvre, du pressentiment confus d'un bonheur où s'éteindrait à jamais, l'inextinguible tourment de vivre.

Pour le Néo-platonicien, l'absolu rayonne dans le monde multiple ; jusque dans l'être le plus infime, il y a du divin, de l'idéal. Tout aspire vers Dieu disait Aristote. Le désir de l'un et de l'immuable est la marque du créateur dans la créature, disent les théistes. L'un et l'immuable est une réalité, la seule réalité entière, la cause efficiente de l'univers en même temps que sa cause finale, disent les optimistes.

Le désir de l'un et de l'immuable, prononce le pessimiste, n'est que le désir du néant. Vivre, c'est lutter pour la puissance ; nous cesserions de vivre si nous n'avions plus rien à désirer, plus d'obstacles à vaincre. L'idéal, c'est la toute-puissance, mais la toute-puissance ne serait-elle pas la mort, en tout cas, la fin de toute conscience ? Comment imaginer une conscience hors du changement et de la multiplicité ? Point de moi sans non-moi ; une réalité qui ne rencontrerait pas d'obstacles serait acte pur et pleinement épanoui, sans conscience. Le moi est lié au sentiment d'une compression, à tel point que dire : moi, c'est dire : être limité qui aspire à dépasser toutes les limites. Quelles que soient la grandeur et la puissance qu'il peut atteindre, tant qu'il demeure un moi, un être comprimé, tant qu'il n'est

pas acte pur, il est abandonné à l'inquiétude, il souffre du mal de vivre.

Le désir de l'unité, le désir de l'absolu, le désir du néant, est en nous, pourrait concéder Schopenhauer, mais d'ordinaire nous nous méprenons sur sa véritable nature ; nous tentons de le satisfaire par la conquête alors que seule serait efficace l'abdication ; l'individualité c'est le mal, parce que c'est la limitation, la lutte dans le domaine de la pluralité sans bornes.

Comment expliquer le multiple ? D'où vient le vouloir fondamental ? Schopenhauer ne répond point. Notons seulement que la volonté s'exaspère à mesure qu'apparaît le multiple ; elle atteint sa plus grande violence quand survient le principe de raison qui éparpille les Idées à l'infini. Plus nous nous éloignons de l'un, plus profondément nous sommes les esclaves du vouloir. La philosophie, l'art, la sainteté expriment un même effort de régression vers l'unité perdue.

La philosophie et l'art supposent une négation provisoire de la volonté ; ils nous font redescendre jusqu'au point où cesse la connaissance distincte, où l'objet et le sujet se fondent, où ne subsiste plus que le sentiment confus d'une activité volontaire en perpétuelle tension douloureuse. Chez l'artiste, chez le métaphysicien, même aux heures de la contemplation la plus attentive, la volonté n'est qu'assoupie ; elle ne tarde pas à se réveiller, à s'épanouir de nouveau en pluralité infinie.

Pendant les premières étapes de la conversion, la volonté du saint n'est pas encore tout à fait morte. Le saint n'est d'abord qu'un artiste qui vit la beauté, qui traduit en actions cette même réalité que l'artiste exprime en images, le métaphysicien en concepts. La dernière démarche de la conversion ne relève plus de la connaissance ; la mort définitive de la volonté semble exiger un acte de pur vouloir. Comme chez Plotin, une fois parvenu au sommet de l'échelle dialectique, jus-

qu'au point extrême que ne peut dépasser la conscience, il n'y a plus qu'à se jeter par un acte concret de négation, par delà tout sentiment, dans l'unité indicible, dans le néant.

Si vraiment le besoin d'un but suprême n'est pas un désir factice, une illusion, si l'espoir de l'absolu nous est nécessaire, si tout effort de vie l'affirme, force nous est, semble-t-il, de dire que la vie, inconsciemment, aspire au néant. Si l'un et l'immuable sont le sens de tout, convenons que toute réalité emprunte son sens au néant. La vie n'a pas de sens, pas de but absolu, à moins que ce but ne soit la mort. Y a-t-il donc, au cœur de tout être, le secret désir de la mort ?

En s'affirmant sans limite, chacune des forces innombrables nie toutes les forces opposées ; son idéal qu'elle objective, c'est l'abolition de tout ce qui lui résiste, son épanouissement en absolu. A mesure que croissent nos avantages et nos chances de triomphe, notre vie s'exalte, nous ressentons de la joie comme si nous approchions de l'absolu. Nous sommes lancés en avant et nous fuyons la mort comme la défaite totale dans la bataille pour la puissance, ignorant que le triomphe définitif, la réalisation de Dieu, serait l'équivalent de la suprême défaite.

Le seul moyen de réaliser l'absolu, de détruire simultanément tous les antagonistes et nous-même, Schopenhauer croit le posséder : ce n'est pas de livrer combat à l'immensité des forces adverses, mais de renoncer à vivre.

CHAPITRE II

L'EFFORT DE LIBÉRATION : L'AMOUR

Se libérer des douloureuses incohérences de la vie perpétuellement en lutte parmi la multiplicité changeante, telle est au fond l'aspiration de tout vivant. Sortir de soi, dépasser les limites de l'individualité si faible et si fugitive, s'égaliser, s'identifier à l'absolu, à l'un, à l'immuable, n'est-ce point dans cette confuse espérance que l'on recherche la possession d'amour ? Mais c'est l'espérance la plus décevante ; elle nous séduit par le mirage de l'absolu, à perpétuer le relatif, par l'attrait d'une chimérique extase, à renouveler et à multiplier indéfiniment les sources de la souffrance.

Qu'au fond de chaque vivant individuel et transitoire, il y ait l'Idée impersonnelle et éternelle, Schopenhauer croit en trouver une preuve dans les frénésies et les déceptions de l'amour sexuel. A considérer objectivement les choses, le but de l'amour sexuel n'est évidemment pas le plaisir de l'individu, mais la conservation de l'espèce, la reproduction d'un type nettement déterminé. En dépit des mille particularités qui les individualisent, tous les êtres d'une même espèce ont des traits communs qui les distinguent des représentants de toute autre espèce. Or l'amour sexuel ne rapproche normalement que des individus de même espèce ; il ne saurait y avoir là un effet de pur hasard ou de caprices psychologiques ; tout ne nous incline-t-il pas à penser que l'amour exprime la revendication

de cette essence commune qui se perpétue par l'acte sexuel ? Chaque individu porte en lui-même l'essence. Au fond, ce n'est point pour lui en tant qu'individu qu'il recherche la possession amoureuse, c'est pour lui en tant que représentant de l'espèce, car l'être qui naîtra de l'union sera une individualité nouvelle sans doute, mais représentera l'espèce comme la représente l'individu qui l'aura engendré. L'individualité procréatrice est, à rigoureusement parler, exclue du rejeton ; l'essence y est présente. C'est donc bien de perpétuer l'espèce qu'il s'agit, et le vivant, en somme, ne s'intéresse si passionnément à la perpétuation de l'espèce, que parce que l'espèce est en lui ; l'espèce est en lui sous la forme des traits physiques et moraux communs à tous les individus qui constituent l'extension de son concept. L'instinct sexuel est, dans l'individu, la volonté de vivre de l'espèce, la manifestation d'une réalité permanente, essentielle, que l'être individuel incarne provisoirement.

Certes le réalisme platonicien conserve à nos yeux quelque chose d'étrange et d'arbitraire ; et cependant ne nous faut-il pas reconnaître qu'à travers la succession des individus sans nombre, persistent des ressemblances ; l'individuel s'écoule et disparaît : les ressemblances persistent. N'y a-t-il pas à cela quelque raison profonde ? La cause de cette permanence doit être, semble-t-il, permanente ; au-dessous de la multiplicité changeante, il doit exister un principe d'unité, de stabilité ; c'est l'impulsion de ce principe que ressent l'individu quand il cherche à procréer.

La puissance même de l'amour sexuel est déjà, aux yeux de Schopenhauer, un indice de sa profonde signification métaphysique. Il nous le montre « accaparant sans cesse la moitié des forces et des pensées de la partie la plus jeune de l'humanité ; but final de presque tous les efforts des hommes, l'amour exerce dans toutes les affaires importantes une déplorable influence :

à toute heure, il vient interrompre les occupations les plus sérieuses ; parfois il dérange pour quelque temps les têtes les plus hautes ; il ne craint pas d'intervenir en perturbateur, avec tout son bagage, dans les délibérations des hommes d'Etat et les recherches des savants ; il s'entend à glisser ses billets doux et ses boucles de cheveux dans le portefeuille d'un ministre ou dans un manuscrit philosophique ; il fait naître tous les jours les querelles les plus inextricables et les plus funestes, brise les relations les plus précieuses, rompt les liens les plus solides ; il enlève à ses victimes parfois la vie ou la santé, parfois la richesse, le rang et le bonheur ; d'un honnête homme il peut faire un coquin sans conscience ; d'un homme jusqu'alors fidèle, un traître ; partout, en un mot, il nous apparaît comme un démon ennemi qui s'efforce de tout intervertir, de tout troubler, de tout bouleverser¹ ».

Quand nous trouvons risible la frénésie d'amour, c'est que notre esprit, dans le silence du désir, est occupé par la représentation limitée, éphémère et donc mesquine des corps. Abstraction faite du désir, que trouverait-on de si enivrant dans l'étreinte de deux corps, de deux chairs vite lasses et combien infirmes ! Mais quand le désir se reconstitue dans l'intimité de l'être, comme elles deviennent fascinantes, les images luxurieuses ! Rien là de spécial, dira-t-on peut-être, rien de particulièrement mystérieux ; cela ne rappelle-t-il pas les hantises de la soif où la fraîche limpidité des sources nous séduit comme la promesse d'un incomparable bonheur ! La passion d'amour n'est pas la seule qui promette la joie infinie ; la vue de l'or réchauffe le vieil avare, un peu comme la vue de la femme convoitée réchauffe le voluptueux. L'or est le symbole de tant de plaisirs ! C'est comme s'il en contenait l'essence. Et

1. *Welt*, II, p. 626. — Cf. *Ibid.*, p. 603.

malgré tout, le bonheur de l'avare nous semble pâle auprès de celui de l'amant ; le bonheur de l'avare nous paraît plus factice ; on dirait qu'il n'y a rien en lui d'originel, de profond, et c'est pourquoi il est moins grisant, moins exaltant que l'autre, peut-être. Jamais sans doute les mots n'ont semblé si misérablement inadéquats que lorsqu'il s'agit de traduire la puissance de l'amour, le trouble du désir sexuel, le charme de l'espoir de possession. De rares poètes, parfois, trouvent l'expression inattendue, la phrase étrange qui évoquent, telle une caresse, les vagues ardentes à travers toute la chair, l'épanouissement tiède, sur le visage, du souffle des lèvres aimées, l'audace des mains avides, comme enivrées d'une victoire sur les antiques interdictions, le ravissement d'accéder aux délices d'un mystère défendu, l'étonnement extasié de découvrir dans la personne vénérée comme l'unique, et si pleine d'âme, le secret charnel de faiblesse et de voluptueux assujettissement à l'universel vœu de la vie, par quoi l'être le plus exquis s'apparente à la plus fruste animalité.

Parfois, il semble que toutes les énergies se concentrent et se tendent vers une seule volupté simple et violente ; une seule image s'impose, nette, exaspérant le désir. Autour de la chair désirée, il semble que ne palpite aucune anticipation, aucun souvenir, aucun rêve ; l'âme est dépouillée de tout ce qui n'est pas l'image précise de ce corps aimé ; et pourtant cette image est rayonnante. Il ne s'agit point d'un rayonnement matériel ; il ne s'agit pas davantage de ces innombrables images indécises qui font cortège à la plupart de nos visions ; il ne s'agit pas de cette houle de souvenirs vagues qui ondulent autour de chacune de nos pensées, de chacune de nos perceptions actuelles ou passées, baignant une image dans une atmosphère de magie, dans un enveloppement de frissons légers et flous comme l'air qui tremble dans l'ardeur d'une après-midi ensoleillée. Il s'agit de quelque

chose d'irreprésentable et d'indicible, d'un pur sentiment que l'on ne parvient pas à analyser : sentiment voluptueux, sentiment que l'on est devant une réalité incomparable, concentration de toutes les sensualités, concentration de sensations et de sentiments purs de toute image. Toutes nos puissances de jouir, toute notre énergie de vivre et de sentir semblent renoncer à susciter dans notre conscience, l'image des mille prétextes et circonstances où elles trouveraient à se satisfaire ; l'unique prétexte, l'unique circonstance, l'unique motif de tous les plaisirs, de toutes les joies, de tous les bonheurs, est là, dans cette chair si frêle et si peu durable ! Une seule image tenant lieu de toutes les images et promettant la voluptueuse émotion de toutes ! Imprégnation de cette image unique par nos sensibilités les plus diverses mystérieusement fondues en un seul désir infiniment capiteux ! Le désir fondamental de possession sexuelle draine toutes les autres tendances, accroît sa propre force de l'ensemble de leurs forces ; il s'exalte de tout notre pouvoir infiniment divers de désirer, et c'est, dans tout l'être exalté par la vision, comme un sentiment de sève surabondante, de plénitude physique, de force bienheureuse.

Mais cette tension qui exaspère l'âme vers l'unique et prodigieuse suavité, magnifie la chair adorée au point d'en faire aimer les tares, les infirmités et les hontes, comme si l'âme radieuse consacrait tout et si l'amant sentait redoubler son exaltation à surmonter les répulsions coutumières, accroissait le prix de l'objet aimé en lui sacrifiant davantage et trouvait dans cet accroissement de valeur un nouveau motif d'amour et de ravissement, une nouvelle puissance de vie et de transfiguration, cette tension se relâche par instants, et, du pur sentiment émergent peu à peu des ébauches d'images ; c'est comme une poésie qui s'éveille et frissonne autour de l'image obsédante ; la beauté des lèvres évoque

l'exquise fraîcheur parfumée des fleurs, et les jardins, sous la rosée, esquissent leurs feuillages enivrés de l'allégresse des chants d'oiseaux. Toutes les images qui s'harmonisent avec la joie de vivre, si nombreuses et si diverses d'une âme à l'autre, d'une heure à l'autre, s'efforcent d'atteindre à la lumière ; aux délices présentes vient s'ajouter le charme complexe d'anciennes caresses. L'heure présente semble s'épanouir sur le passé et sur l'avenir, car il n'est point de bonheur intense qui ne nous apparaisse chargé de toutes les joies défuntes et gros de possibilités infinies. Et tous ces souvenirs, toutes ces visions, toutes ces sensations et ces rêves fondent leurs délices en une seule volupté intense, à la fois massive et légère, profonde et lourde comme un plaisir de toute la chair, légère, onduleuse et insinuante comme un flot de parfums, rayonnante comme une aurore dans l'air limpide.

Qui dira le vertige qui gagne l'amant quand il imagine dépouillée pour lui seul, l'unique, la précieuse, la gracieuse, l'immaculée en qui dort encore l'exquis secret des frissons défendus ! Qui dira cette tension subite jusqu'à crier quand vient à l'esprit de l'amant, l'image trop violemment luxurieuse, cet effort vers une volupté surhumaine, ce besoin subit de crier comme pour dire toute la grandeur du don d'une chair aimée, le trouble d'une âme traversée de mille frissons et goûtant la blessure faite à ses plus délicates pudeurs, le trouble que l'on devine et que, par sympathie, l'on savoure, l'aspiration immense qui se croit au seuil du bonheur illimité et qui s'exaspère et appelle comme pour chasser les pensées de doute et de déception, pour arrêter, dans le temps, sur les lèvres, la joie chimérique.

Tout ce délire et toute cette féerie d'amour, ce sentiment d'une ivresse démesurée ne peuvent s'expliquer, estime Schopenhauer, par les ressources de la psychologie individuelle. Mille associations d'idées, d'im-

pressions, de sentiments, soit ! Mais pourquoi si nombreuses si grisantes et comme chargées d'une promesse d'infini ? N'est-ce pas qu'au fond de tout cet ensemble il y a la puissance de la Vie qui déborde prodigieusement l'individualité passagère ? L'amoureux, estime Schopenhauer, est l'incarnation momentanée du génie de l'espèce. Autant l'espèce déborde l'individu, autant l'émotion d'amour déborde le cœur individuel. Mais cette considération suffit-elle à nous rendre compte de ce sentiment d'infini qu'implique l'amour sexuel ? Objectivement, l'espèce nous apparaît comme une multitude de pauvres êtres aussi bornés que nous, aussi médiocres. Quel si prodigieux intérêt y a-t-il à ce que cette multitude se renouvelle indéfiniment ? Du dehors, peut-être l'espèce est-elle chose misérable, de petites formes fugitives perdues dans l'immense étendue. Mais du dedans, pour l'âme qui se recueille aux profondeurs de la vie, l'espèce n'est-elle pas comme la concentration de toutes les voluptés qu'ont pu ressentir et que ressentent les multitudes d'individus, l'énorme euphorie faite de toutes les béatitudes particulières, la vie totale prise à sa source avant de s'éparpiller, de s'atténuer et de pâlir dans les milliers de représentants transitoires ! Quoi d'étonnant, dès lors que le monde s'illumine et palpite et frissonne délicieusement autour de l'amant heureux ! Ses petites ivresses individuelles suffisent à teinter l'univers de douceur et de joie confiante, comment l'ivresse du génie de l'espèce qui est en lui ne transfigurerait-elle pas à ses yeux l'être aimé !

Il semble à l'homme plein de désir, possédé par le génie de l'espèce, que les heures d'un rendez-vous ne seront jamais assez longues pour lui permettre d'épuiser la volupté de l'amante, et que l'infini du temps n'y suffirait pas. Et puis, après le plaisir banal, comme tout lui paraît changé ! Comme il se sent devenu un autre homme ! La vie subitement appauvrie manque

de son but essentiel. Quel vide et quel regret de l'illusion maintenant flétrie ! L'espoir d'un immense bonheur emplissait l'avenir ; le voici disparu. Comme ils paraissent longs, les instants qu'il faut encore passer auprès de la femme ! L'homme se dit, froidement, abstraitement, que l'illumination bienheureuse renaîtra quand se reformera le désir. Mais quelle insuffisante consolation ! Le désir se reformera pour disparaître encore avec toute sa féerie. Ce n'était que cela ! Certes ! mais cela était immense quand l'homme était capable de l'apprécier, c'est-à-dire quand il était plein du génie de l'espèce. Cela n'est plus rien quand l'homme est redevenu un simple individu. Un instant, nous nous exaltons jusqu'à l'éternel, à l'universel ; mais notre condition normale est d'être un individu, et nous retombons aussitôt dans les limites habituelles de notre vie, dans le domaine du multiple, du borné, du transitoire, dans les formes, dit Shopenhauer, du principe de raison qui est aussi le principe d'individuation ! En procrétant, l'individu franchit, un instant, ses limites, s'évade du temps et de l'espace. Duperie ! estime Shopenhauer, duperie en ce sens que nous ne pouvons nous maintenir en cet état d'exaltation et de plénitude, duperie en ce sens que la Vie une, immense est condamnée à s'éparpiller, à se diluer en êtres éphémères ! Etrange incohérence de l'être borné et à la fois un et multiple, ne pouvant s'exprimer que par la multiplicité transitoire, et pourtant un et éternel. Procréer, c'est affirmer ces conditions de la vie : la multiplicité, le changement, l'individualité ; c'est les affirmer au nom de l'espèce ; et c'est pourquoi il y a tant de grandeur dans l'acte sexuel, et aussi tant de péché !

« Ainsi donc, pris dans son ensemble, tout le commerce amoureux de la génération actuelle est, de la part de toute la race humaine, une grave *medilatio compositionis generationis futurae, e qua iterum pendent innu-*

merae generationes. Dans cette opération, il ne s'agit pas, comme partout ailleurs, du bonheur et du malheur individuels, mais de l'existence et de la nature spéciale de la race humaine dans les siècles à venir, et par suite la volonté de l'individu s'y exerce à sa plus haute puissance, en tant que volonté de l'espèce. La haute importance du but à atteindre est ce qui fait le pathétique et le sublime des intrigues d'amour, le caractère transcendant des transports et des douleurs qu'elles provoquent¹. »

Telle est la signification profonde de l'amour. Il est, paré d'une infinité de prétextes et de rêves, le vouloir-vivre de l'espèce qui tend à se maintenir à travers l'écoulement des formes passagères. Schopenhauer en voit une autre preuve dans l'élection amoureuse. « La procréation de tel enfant déterminé, voilà le but véritable, quoique ignoré des acteurs, de tout roman d'amour... J'entends d'ici les cris qu'arrache aux âmes élevées et sensibles, et surtout aux âmes amoureuses, le brutal réalisme de mes vues, et cependant l'erreur n'est pas de mon côté. La détermination des individualités de la génération future n'est-elle pas, en effet, une fin qui surpasse en valeur et en noblesse tous leurs sentiments transcendants et leurs bulles de savon immatérielles ? Peut-il y en avoir, parmi les fins terrestres, de plus haute et de plus grande ? C'est la seule qui réponde à la profondeur de l'amour passionné, au sérieux avec lequel il se présente, à la gravité attachée à toutes les vécilles qui l'accompagnent ou le font naître. Admettons que tel est bien le vrai but : alors seulement les longues difficultés, les efforts et les tourments auxquels on se soumet pour obtenir l'objet aimé, nous paraissent en rapport avec l'importance du résultat. C'est, en effet, la génération future, dans la détermination

1. *Welt*, II, p. 628.

de tous ses individus, qui tend à l'existence au travers de toutes ces menées et de toutes ces peines. Oui, c'est elle-même qui s'agite dans ce triage circonspect, précis et obstiné fait en vue de la satisfaction de l'instinct sexuel et que nous appelons l'amour. L'inclination croissante de deux amants, c'est déjà au fond, le vouloir-vivre du nouvel individu, qu'ils peuvent et veulent procréer ; oui, dans cette rencontre de regards pleins de désir s'allume déjà sa prochaine existence ; elle s'annonce pour l'avenir comme une individualité harmonieuse et bien combinée. Ils sentent le désir de s'unir réellement, de se fondre en un être unique pour continuer à vivre en lui, et ce désir trouve sa satisfaction dans la procréation de l'enfant, en qui leurs qualités transmissibles à tous deux se perpétuent, confondues et unies en un seul être¹. »

Que tel est bien le sens métaphysique de l'amour, Schopenhauer en cite cent preuves, à commencer par celle-ci que l'homme est naturellement enclin à l'inconstance et la femme, à la constance. La mission de l'homme n'est-elle pas de procréer le plus possible ! Or, « il peut, sans peine, engendrer en une année, plus de cent enfants, s'il a à sa disposition un nombre égal de femmes, tandis qu'une femme, même avec un pareil nombre d'hommes, ne pourrait toujours mettre au monde qu'un enfant dans l'année (je laisse de côté les naissances jumelles). Aussi l'homme cherche-t-il toujours d'autres femmes ; la femme, au contraire, s'attache fermement à un seul homme, car la nature la pousse, d'instinct et sans réflexion, à conserver celui qui doit nourrir et protéger l'enfant à naître². »

Si l'amour se transfigure et s'idéalise au point que le sujet en méconnaisse le but et s'indigne quand on

1. *Welt*, II, p. 629.

2. *Ibid.*, p. 637.

le lui dévoile, c'est que la nature a souvent besoin de cet artifice pour arriver à ses fins. L'amour platonique n'est qu'un masque ; l'admiration soi-disant objective pour la beauté ne fait qu'exprimer le vœu secret de l'instinct obscur obligé de ruser avec la délicatesse de certaines âmes qui ne se laisseraient peut-être point directement convaincre par la crudité du désir. Mais si l'on ne s'en tient pas à l'exquise apparence, l'on s'aperçoit que les pures tendresses et le rêve de l'union des âmes ne sont que la sublimation du besoin physique le plus impérieux. La conscience interprète les sourdes démarches de l'instinct sexuel et les justifie parfois comme des manifestations d'amitié candide ; et puis, à l'occasion d'un départ, d'une maladie, d'une rupture, d'un deuil, après mille efforts inconscients pour recouvrir de prétextes mystiques les aspirations les plus passionnées de l'instinct, c'est la brutale révélation, tout délire dissipé, toute idéologie balayée, du désir incoercible de possession, éclatant à la lumière, en pleine conscience après avoir si longtemps buté dans l'ombre, les mornes parois du souterrain. La preuve encore que l'amour est au fond cela et n'est essentiellement que cela, c'est que l'amoureux, quel que soit son idéalisme, ne saurait se contenter de la réciprocité de l'amour : il ne suffit pas à Werther de se savoir aimé de Charlotte, si c'est à un autre et non à lui que Charlotte appartient physiquement. Posséder l'âme, c'est sans doute une grande ivresse, mais n'est-ce pas uniquement, au fond, parce que cette possession implique d'ordinaire la promesse de la possession du corps ? « La certitude d'être payé de retour ne peut nullement consoler de la privation de cette jouissance... Et en revanche, des hommes passionnément amoureux, faute de pouvoir se faire aimer eux-mêmes, se contentent de la possession, de la jouissance physique. J'en trouve la preuve dans tous les mariages forcés, dans ces faveurs que l'on achète

si souvent d'une femme, en dépit de sa répugnance, au prix de présents considérables ou d'autres sacrifices et aussi dans les cas de viol¹. »

Cette conception s'éclaire et se justifie, estime Schopenhauer, par l'examen de tous les degrés de l'amour sexuel. Au plus bas degré, c'est l'amour banal qui ne s'intéresse guère à la personnalité du partenaire ; il se porte de préférence vers la santé, la force, la beauté, par conséquent vers la jeunesse ; il importe à l'espèce, en tout premier lieu, de se perpétuer en des êtres vigoureux et bien conformés ; il faut assurer d'abord la sauvegarde du caractère spécifique ; il est la base sur laquelle se fondera l'individualité précise. Mais, dans l'humanité surtout, les traits personnels sont loin d'être négligeables. Schopenhauer est parfois tenté de considérer chaque être humain comme une Idée ; en tout cas, certaines individualités particulièrement riches, nettement différenciées, vigoureusement dessinées expriment l'espèce à un plus haut degré d'intensité et de perfection. Voilà pourquoi l'instinct sexuel est loin de s'en tenir toujours exclusivement aux considérations générales de santé, de beauté, de force et de jeunesse, mais inspire des préférences inattendues. L'amour atteint son paroxysme quand deux êtres sont susceptibles d'engendrer par leur union, une individualité de premier ordre, éminemment représentative de l'espèce².

Une autre preuve qu'il ne s'agit point du bonheur personnel des amants, mais du vœu fondamental de l'Idée, c'est que l'accord des caractères, la communauté de sentiments et de tour d'esprit ne suffisent point à produire l'amour ; tandis que les pires divergences de goût, d'éducation, d'opinion, d'intérêt, n'empê-

1. *Welt*, II, p. 629.

2. Cf. *Ibid.*, p. 631 : « Le nouvel individu (à naître) est, dans une certaine mesure, une nouvelle Idée... Cette Idée spéciale d'une individualité humaine tend avec la plus grande avidité et la plus grande force à se réaliser sous une forme sensible. »

chent point l'amour de naître et ne font souvent que l'exaspérer. C'est pourquoi les mariages d'amour sont si souvent malheureux. Du point de vue strictement individuel, l'amour ne se comprendrait donc pas. Et cependant c'est bien dans l'espoir du plaisir et du bonheur que l'individu recherche l'acte sexuel ; mais la volupté physique est toujours la même quel que soit le complice choisi ; elle se réduit toujours au fond à l'assouvissement du même besoin brutal. Que signifie alors la sélection amoureuse, que veut dire cette conviction ardente et folle que le bonheur suprême est dans la possession de telle femme, à l'exclusion de toutes les autres ? Pourquoi tant d'attention portée par l'individu à la beauté, à toutes les qualités dont il est lui-même privé, aux « imperfections qui sont tout le contraire des siennes ? » « Ce ravissement plein d'ivresse qui saisit l'homme à l'aspect d'une femme dont la beauté est conforme à ses désirs et qui fait briller à ses yeux l'union avec cet être comme le comble du bonheur, c'est bien le sens de l'espèce, qui, reconnaissant là le caractère nettement marqué de la race, désirerait le perpétuer avec cette femme. C'est sur cet attrait irrésistible de la beauté que repose la conservation du type de l'espèce ; de là aussi vient la force de cet attrait... L'homme est donc bien réellement guidé en ceci par un instinct préposé au bien de l'espèce, tout en s'imaginant ne chercher qu'une jouissance suprême pour lui-même¹. »

Et Schopenhauer entre dans le détail des considérations qui déterminent la sélection d'amour, et dans chacune d'elles, il aperçoit une nouvelle preuve en faveur de son interprétation métaphysique. « Ces considérations sont de plusieurs sortes : les unes concernent directement le type de l'espèce, c'est-à-dire la beauté ; d'autres ont trait aux qualités psychiques ; il en est

1. *Welt*, II, p. 634.

d'autres, enfin, toutes relatives : elles proviennent de la nécessité de corriger ou de neutraliser les unes par les autres les imperfections et les anomalies des deux individus¹. »

Tout d'abord, l'homme recherche les femmes dont l'âge est compris entre l'apparition et la fin de la menstruation ; une femme vieille, c'est-à-dire inapte à concevoir, n'inspire que de la répugnance. « Chaque individu perd de son charme pour l'autre sexe à mesure qu'il s'éloigne de l'âge le plus propre à la reproduction ou à la conception². » Puis l'instinct considère la santé : il excuse les maladies aiguës, mais manifeste une juste horreur pour les maladies chroniques, susceptibles de se transmettre héréditairement. L'instinct tient compte ensuite de la charpente osseuse et se détourne d'un corps contrefait ; un corps bien proportionné, bien édifié fait passer l'insignifiance et même la laideur du visage, c'est que le squelette est comme la base du type spécifique. De là le charme d'un petit pied si caractéristique de la forme humaine ; de là encore la séduction d'une belle dentition, « parce que le bon état en est essentiel à l'alimentation et surtout se transmet par hérédité³ ».

En quatrième lieu, l'homme apprécie une « certaine plénitude des chairs, c'est-à-dire une prédominance de la fonction végétative, de la plasticité qui promet au fœtus une copieuse nourriture ». De là l'attrait voluptueux des beaux seins de femme, le dégoût pour les femmes trop maigres ou trop grasses ; « les femmes par trop grasses ne nous inspirent que de l'aversion ; la cause en est que cette constitution est un signe d'atrophie de l'utérus et par suite, de stérilité ; l'esprit ne s'en rend pas compte, mais l'instinct le sait⁴ ».

1. *Well*, II, p. 638.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 639.

4. *Ibid.*

Enfin vient la considération de la beauté du visage. Là encore, tous les caractères ne sont point sur le même plan. Ce qui importe en tout premier lieu, ce sont les parties osseuses : un beau nez, une petite bouche avec de petites mâchoires, un menton assez proéminent sont des caractères spécifiquement humains. La beauté des yeux et du front ne viennent qu'ensuite ; ils ont d'étroits rapports avec les aptitudes psychiques ; or ce qui compte d'abord, c'est le physique.

De son côté, l'instinct de la femme a ses préférences que Schopenhauer s'avoue incapable de détailler comme il l'a fait des préférences masculines. Il se borne à noter que les femmes préfèrent les hommes de trente à trente-cinq ans bien que les jeunes gens soient en général plus beaux. « C'est qu'au fond ce n'est pas leur goût qui les guide, mais l'instinct, qui leur fait reconnaître dans les hommes de cet âge, la plus grande force génératrice¹ ».

Plus que la beauté, en particulier que la beauté du visage, elles recherchent la force et le courage, pour cette raison inconsciemment devinée que la femme transmet aux enfants la beauté, tandis que la force et le courage de l'homme sont indispensables à la procréation de rejetons vigoureux et à la protection de la mère. L'instinct de la femme ne se rebute pas devant certains défauts corporels de l'homme ; il devine qu'au moment de la conception, la femme peut les compenser pourvu que, sur ce point, sa propre structure ne laisse rien à désirer ou qu'elle pêche par excès contraire. Bien entendu, l'instinct ne transige pas ainsi en ce qui concerne les caractères propres au sexe masculin et que la femme ne peut donc transmettre ; c'est pourquoi la femme peut aimer des hommes laids, mais n'aime jamais un homme dépourvu de qualités viriles.

1. *Welt*, II, p. 640.

Passant aux qualités psychiques, Schopenhauer observe que la femme est séduite surtout par les qualités du cœur et du caractère, car, dit-il, « l'enfant les tient de son père ». Les qualités intellectuelles au contraire étant normalement transmises par la mère, n'exercent directement aucune séduction sur l'instinct féminin. « Ce qu'on a en vue, dans le mariage d'amour, ce n'est pas le plaisir de l'esprit, mais la procréation des enfants ; le mariage est une union des cœurs, non des têtes¹. »

Inversement, l'instinct de l'homme ne s'intéresse point au caractère de la femme, témoins tant d'hommes supérieurs liés à des mégères ; l'amour sexuel de l'homme est au contraire fortement stimulé par les qualités intellectuelles de la femme ; toutefois, leur pouvoir est moins grand que celui de la beauté corporelle, et cela se conçoit aisément si l'on songe à l'importance primordiale de la constitution physique.

Telles sont les considérations générales auxquelles s'arrête l'instinct sexuel ; elles sont, en principe valables pour tous les hommes et toutes les femmes. Voici maintenant les considérations propres à chaque individu ; « elles ont pour but de rectifier un type de l'espèce qui semble défectueux, d'en corriger les déviations déjà existantes dans la personne même qui fait son choix, et de ramener ainsi ce type à toute sa pureté. En ce cas, chacun aime ce qui lui manque² ». Ces considérations relatives déterminent évidemment un choix plus exclusif que ne font les autres ; elles sont donc à l'origine des amours vraiment passionnées. Elles ont d'abord trait au degré de sexualité. Normalement, l'amour exige la différence des sexes ; tout se passe comme si les deux sexes en s'unissant devaient se compléter l'un l'autre ou se neutraliser de manière à

1. *Welt*, II, p. 641.

2. *Ibid.*

réaliser un type complet d'humanité dans l'individu auquel ils donneront naissance. Mais la différenciation sexuelle est plus ou moins nette ; l'homme est plus ou moins homme, la femme, plus ou moins femme. « L'homme le plus homme cherchera la femme la plus femme, et inversement ; chaque individu cherche celui qui lui correspond en puissance sexuelle¹. »

Cette tendance à rechercher dans l'autre sexe ce qui peut compenser les faiblesses et les défauts de l'homme ou de la femme, se manifeste de mille manières ; Schopenhauer en cite quelques-unes : l'homme qui manque de vigueur musculaire, aime la vigueur chez les femmes, et inversement. Si les femmes préfèrent généralement les hommes bien musclés, c'est que, la plupart du temps, elles sont plutôt débiles. Les hommes de petite taille préfèrent les femmes grandes et inversement ; la réciproque est vraie. Les blonds recherchent les bruns ; la réciproque serait moins vraie ; c'est, dit Schopenhauer, que les blonds constituent une variété, presque une anomalie ; la nature tend à revenir à la chevelure sombre et aux yeux bruns, caractères du type primitif. Chacun recherche pour chaque partie du corps envisagée séparément, de quoi neutraliser l'excès ou le défaut dont il est lui-même affecté : l'individu au nez camus, par exemple, aime les nez aquilins ; les personnes aux membres grêles et longs, manifestent une prédilection pour les corps ramassés et trop courts ; chaque tempérament, s'il est bien marqué, préfère le tempérament opposé. Ce n'est pas à dire que l'individu parfait à quelques égards recherche l'imperfection correspondante ; mais il ne s'en offusque guère, car son instinct le sait capable d'en préserver ses rejetons.

Le choix minutieux opéré par l'amour a donc une signification profonde. « Les parents n'ont certainement

1. *Welt*, II, p. 642.

pas conscience de tout cela ; bien plus, chacun pense bien ne faire ce choix si laborieux que dans l'intérêt de sa jouissance personnelle (qui, au fond, n'est nullement en question ici) ; mais il se borne à le conformer, sa propre constitution étant donnée, à l'intérêt de l'espèce, dont il a la secrète mission de conserver le type aussi pur que possible. L'individu agit ici, sans le savoir, pour le compte de l'espèce, qui lui est supérieure. De là l'importance qu'il attribue à des choses pour lesquelles, en tant qu'individu, il ne pourrait et ne devrait avoir que de l'indifférence¹. »

Ainsi s'explique, conclut Schopenhauer, cet examen détaillé de tous leurs traits et de tout leur corps, auquel se livrent réciproquement, dès leur première entrevue, deux jeunes gens de sexe différent. C'est la méditation du génie de l'espèce qui se préoccupe de la génération à venir. Qu'importe l'intérêt des individus éphémères ! Le génie de l'espèce n'hésitera pas, s'il le faut, à sacrifier leur repos, leur bonheur ; « c'est qu'il est, par rapport aux individus, ce qu'un immortel est aux mortels, et ses vues sont aux leurs comme l'infini est au fini² ». ... « L'espèce seule a une vie éternelle, et seule, par conséquent, elle est capable de souhaits éternels, d'éternelles satisfactions et d'éternelles douleurs. Mais ici tous ces sentiments sont emprisonnés dans l'étroite poitrine d'un mortel ; il n'est donc pas étonnant que celle-ci paraisse vouloir éclater et ne trouve nul moyen d'exprimer cette attente d'infinie volupté ou de malheur infini qui remplit son âme³. »

Autant est intense la joie dont l'espoir de possession emplit le cœur de l'amant passionné, autant est violente la douleur qui le torture quand un rival ou la mort le prive de sa bien-aimée. Si l'amour trompé

1. *Welt*, II, p. 645.

2. *Ibid.*, p. 646.

3. *Ibid.*, p. 648.

provoque si souvent au suicide ou au meurtre, n'est-ce point que la douleur, en pareil cas dépasse toutes les autres douleurs, « qu'elle est de nature transcendante et qu'elle n'atteint pas l'individu seulement en tant qu'individu, mais aussi dans son *essentia æterna*, dans la vie de l'espèce, dont la volonté spéciale et l'ordre le faisaient agir¹ » ? Et Shopenhauer accumule les preuves pour établir que l'amour est la révélation à la conscience individuelle, du vouloir-vivre de l'espèce. Le sentiment de la dignité personnelle, l'honneur peuvent l'emporter sur tout autre intérêt, mais ils sont toujours vaincus par l'amour véritablement passionné. L'homme le plus droit renonce à la loyauté quand l'amour commande ; il commet sans scrupules, l'adultère ; il fait litière des délicatesses de conscience, des nobles réserves, des conventions les plus sacrées, des lois les plus respectables pour obéir au vœu souverain de l'espèce. L'instinct sexuel néglige tous les artifices sociaux qui tendent à parquer les êtres dans des castes ou des classes. Que lui importent les institutions humaines ! Il exprime l'élan fondamental, immortel, à travers les formes périssables de la vie. Et c'est pourquoi nous prenons parti, au théâtre et dans les romans, pour les jeunes gens qui optent pour le mariage d'amour, fût-ce contre le gré de leurs parents soucieux avant tout des convenances sociales et du bonheur individuel. Si notre sympathie va plutôt à la magnifique insouciance des jeunes amants qu'à la raison calculatrice des parents qu'une trop longue expérience a désabusés ou que ne possède plus l'ardeur de l'instinct, c'est que les amants représentent l'inépuisable richesse de l'Idée ; la volonté des parents ne représente que l'individualité bornée et passagère. Les seuls mariages qui comportent quelque chance de bonheur, sont les mariages de raison, car ils prennent

1. *Welt*, II. p. 649.

en considération le sort des individus alors qu'en dépit des apparences, la passion s'en désintéresse ; elle élève les amoureux « au-dessus des choses terrestres et au-dessus d'eux-mêmes ; elle donne à leurs désirs matériels une forme si immatérielle, que l'amour devient un épisode poétique dans la vie même du plus prosaïque des hommes¹ ».

Enfin, tant est profonde et souveraine l'inspiration d'amour, il arrive qu'un amoureux pressente les tourments que lui infligera le détestable caractère de celle qu'il ne peut posséder qu'à la condition de lui vouer sa vie entière, et qu'en dépit de cette clairvoyance, il ne parvienne pas à refréner son amour ; il aimera parfois, malgré les déceptions, malgré les infidélités, malgré les pires fautes ; il aimera d'amour tout en haïssant pour le mal qu'on lui fait et les dégradations qu'on lui impose. Individu, il déteste ; représentant de l'espèce, il aime. « Pourquoi donc l'amant est-il suspendu, plein de résignation, aux regards de celle qu'il a choisie, et est-il prêt à tout lui sacrifier ? Parce que c'est la partie immortelle de son être qui désire posséder cette femme ; tous ses autres appétits procèdent toujours et seulement de la partie mortelle. Cette convoitise si vive, ou même ardente, dirigée sur une femme déterminée, est un gage immédiat de l'indestructibilité de l'essence de notre être et de sa persistance dans l'espèce² ».

Certes, les objections ne manqueraient pas à qui, dépouillant de sa poésie parfois somptueuse, la doctrine de Schopenhauer, l'examinerait froidement. L'on s'étonnerait d'abord sans doute, que l'instinct de l'espèce ne réussisse pas toujours à susciter une ardeur égale chez les deux amants, et que, bien souvent, la passion

1. *Welt*, II, p. 652.

2. *Ibid.*, p. 658.

naïsse précisément de l'obstacle que rencontre le désir dans l'indifférence de l'homme ou de la femme convoités. Incarné dans l'amoureux, l'instinct de l'espèce aurait donc la clairvoyance de rechercher l'autre individu comme le plus propre à procréer ou à concevoir un rejeton magnifique ; incarné dans l'indifférent, ce même instinct protesterait contre la prétention de l'amoureux ! En qui donc se tromperait-il ? Et si la passion de l'un est la preuve que les deux individualités se complètent, comment se fait-il que le désir ne réponde pas toujours au désir, la passion à la passion ?

Schopenhauer eût répondu peut-être que l'instinct est parfois aveuglé, dans l'individu, par les préjugés, les impressions personnelles, les associations d'idées, l'imagination. Notre philosophe a, en tout cas, trouvé l'ingénieux moyen d'accorder avec sa théorie, l'une des déviations les plus choquantes de l'amour, nous voulons dire l'amour entre personnes du même sexe, et plus particulièrement l'amour entre hommes. « Qu'une tendance si radicalement contre nature, qu'une tendance qui va justement à l'encontre de la nature dans son objet le plus important et qu'elle ait le plus à cœur de remplir, doive procéder de cette nature même, voilà qui est un paradoxe inouï : l'expliquer semble un problème bien difficile ; je veux pourtant aujourd'hui le résoudre, en découvrant le mystère naturel qui en fait le fond¹. » Les hommes trop jeunes sont impropres à procréer des enfants vigoureux ; il en est de même pour les hommes trop vieux. Mais alors pourquoi l'instinct sexuel se développe-t-il donc prématurément chez le jeune homme et persiste-t-il chez le vieillard ? C'est que, dit Schopenhauer, « *natura non facit sallus* : elle ne pouvait pas suspendre tout d'un coup la sécrétion séminale de l'homme ; mais dans ce cas encore, comme dans celui

1. *Welt*, II, p. 663.

de tout dépérissement, une détérioration progressive devait précéder. Or pendant toute cette période, la génération ne donnerait le jour qu'à des êtres faibles, incomplets, malingres, chétifs et à la vie courte... Ce que nous disons ici de la procréation sur le déclin de l'âge, vaut aussi pour la génération pratiquée avant l'âge mûr¹ ». Voilà donc une situation bien embarrassante pour la nature dont la grande préoccupation est d'assurer la conservation de l'espèce dans les formes les plus florissantes et qui ne veut voir dans l'individu qu'un simple moyen à cet effet ! Comment résoudre la difficulté ? « Les expédients violents et subordonnés à la volonté d'autrui lui étaient interdits (à la nature) par son essence même ; elle ne pouvait pas non plus se flatter que les hommes, instruits par l'expérience, reconnaîtraient les désavantages d'une génération trop prématurée et trop tardive, et refrèneraient leurs appétits, sur de sages réflexions faites de sang-froid. Dans une affaire aussi importante la nature ne pouvait donc s'en rapporter à ces deux moyens. Il ne lui restait donc plus rien qu'à choisir de deux maux le moindre. Dans cette intention, elle devait s'adresser à son instrument favori, à l'instinct... L'instinct conduit partout l'opération importante de la génération, et sait y produire les illusions les plus étranges ; ici encore, la nature devait l'attirer dans ses intérêts, et pour y parvenir, il n'y avait qu'un moyen, c'était de l'égarer, de lui donner le change². »

De là cette singulière dépravation. La preuve, estime Schopenhauer, qu'elle a bien cette signification profonde, c'est qu'elle ne se rencontre pas dans l'âge viril, à moins d'un affaiblissement anormal de la faculté génératrice. Si elle existe à l'état de tendance chez la

1. *Welt*, II, p. 664.

2. *Ibid.*, p. 664.

majorité des jeunes gens et des vieillards, il n'en résulte pas qu'ils soient pour la plupart disposés à y céder. La plupart des vieillards, tout au moins dans nos civilisations, savent réprimer en eux-mêmes cette inclination naissante ; « nous pouvons admettre que, sur trois cents hommes environ qui ressentent ce penchant, il en est un, au plus, assez faible et insensé pour y céder... Cependant le but que poursuit ici la nature est atteint en ce que ce penchant entraîne avec soi, à l'égard des femmes, une indifférence qui, accrue de jour en jour, devient de l'éloignement et finit par grandir jusqu'à l'aversion. Et ce but véritable de la nature est atteint d'autant plus sûrement que, plus la faculté génératrice décline dans l'homme, plus se détermine cette inclination contre nature¹ ».

Ainsi, l'amour, même sous ses formes les plus étranges signifie « que l'individu n'est pas fait pour durer, et par là qu'il doit mettre toutes ses espérances dans la conservation de l'espèce, siège et séjour de son existence véritable ». Ce qui, à cet égard, est vrai de l'homme, est également vrai de l'animal : « Représentons-nous maintenant, pour plus de clarté, un animal dans son rut et dans l'acte de la génération ; il témoigne d'une gravité et d'une ardeur que nous ne lui avons jamais connue autrement. Que se passe-t-il donc en lui ? Sait-il qu'il doit mourir et que de l'acte accompli par lui en ce moment, doit naître un individu nouveau, mais complètement semblable à lui et destiné à le remplacer lui-même ? — De tout cela il ne sait rien, incapable qu'il est de réflexion ; mais il a pour la perpétuité de son espèce, les mêmes soins passionnés que s'il savait tout... Si cette forme animale déterminée, telle que nous nous la sommes représentée, est bien ce qui aspire à la vie et à l'existence, cette vie et cette existence, elle les

1. *Well*, II, p. 665.

veut, non pas d'une façon toute générale, mais réalisée dans cette forme précise. Aussi est-ce la vue de sa forme dans un individu femelle de son espèce qui excite la volonté de l'animal à l'acte de la génération. Considéré du dehors et sous l'apparence du temps, ce sien vouloir apparaît comme une de ces formes animales maintenues durant un temps infini par la substitution sans cesse répétée d'un individu à un autre, c'est-à-dire par le jeu alternatif de la génération et de la mort qui ne semblent être encore, à ce point de vue, que les pulsations de cette forme (ἰδέα, εἶδος, species) d'une éternelle durée¹. »

L'étude de l'amour sexuel nous conduit donc, estime Schopenhauer, à reconnaître l'existence de l'Idée platonicienne et à voir dans l'amour comme un effort chimérique de l'individu pour s'exalter hors de ses limites, jusqu'à l'éternelle et débordante vitalité de l'Idée.

*
* *

Cadre métaphysique où l'on enferme tant d'expériences, effort pour exprimer la signification profonde d'un sentiment plein de mystère, et justifier cette étrange sollicitation de l'infini ou de la mort que, plus ou moins confusément, tant d'êtres ont cru percevoir dans l'amour.

Rien d'étonnant que tant d'humains y soient venus chercher l'ivresse où s'éteignent les cruelles pensées qui rongent l'âme dans la langueur des lassitudes ou l'ennuyeuse monotonie d'une existence calme et sans ardeur. Dérivatif dont la tentation vient, presque inévitablement, s'offrir à l'homme harassé de soucis ou défaillant de souffrance, la volupté d'amour stimule, comme un cordial, les énergies affaissées, fait refleurir le rêve de l'avenir. Que l'homme y trouve une illusion de rajeunissement, n'est-ce pas une réminiscence obscure

1. *Welt*, II, pp. 601-602.

des humbles et lointaines origines de la vie ? La conjugaison sauve l'infusoire de la vieillesse et de la mort. Chez l'homme, aussi bien que chez l'animal même le plus bas, le besoin sexuel n'est-il pas la protestation de tout l'organisme contre les menaces de décrépitude, et ne semble-t-il pas que dans la volupté même la moins complexe, l'individu se révolte contre son destin d'éphémère et tente de s'exalter jusqu'à la puissance immortelle de la Vie ? Aussi le plus médiocre souvenir de luxe conserve-t-il un charme capiteux, met-il une lueur de beauté sur le plus pauvre paysage. Aucune désillusion, aucun abus n'en dissipent jamais tout à fait le troublant parfum, tant est souveraine la magie de l'instinct qui suscite les féeries autour de l'acte par lequel se perpétue la vie. La luxure a l'attrait néfaste des poisons qui ouvrent les paradis artificiels ; dans la recherche effrénée des sensations érotiques, voyons un effort obstiné pour vaincre l'épuisement qui s'aggrave à chaque tentative pour le surmonter, effort pareil à celui du buveur répétant les libations pour échapper au sentiment de détresse où il retombe de plus en plus profondément, après l'enthousiasme des griseries fugitives.

Plus que dans tout autre désir, plus que dans toute autre passion, l'on sent, dans le désir sexuel et dans la passion d'amour, la fièvre de l'infini. Du goût de la sensation brute jusqu'aux mystiques effusions d'une tendresse qui se délecte de l'unique ravissement de posséder et de caresser une âme, l'amour comporte tous les degrés de force et de complexité, toutes les nuances. Mais quelle que soit la qualité des cœurs qui le ressentent, frustes ou raffinés, naïfs ou pervers, il exprime la frénésie des forces les plus secrètes de l'individu s'exaspérant de l'irréremédiable écoulement de sa vie et des inébranlables barrières de sa solitude.

Si terriblement séduisante et si décevante, la luxure

agite et torture les multitudes humaines, suscitant toutes les folies et tous les crimes, promettant d'atroces bonheurs au prix de toutes les lâchetés, au fond d'un abîme d'abjection. Les plus chastes, les plus belles et les plus douces créatures n'ignorent pas toujours ces ouragans dévastateurs qui dénudent l'âme de toutes ses délicatesses, et l'on éprouve parfois l'affreux sentiment que seule est profonde et souveraine la mer des rouges désirs, sur laquelle le monde de pureté, de noble pensée, de vertu, de tendresse, n'est qu'une ombre vacillante et mourante. Combien d'hommes ne travaillent et ne méditent que pour obtenir l'amour, revenir vers lui plus riches, plus vibrants et plus altérés. N'est-ce point que l'instant voluptueux est, selon le mot du poète, un « frisson d'éternité vibré par l'éphémère » ? En lui-même, pourtant, le plaisir resterait médiocre, si le désir sexuel n'avait le don étrange de drainer mille sensualités pénétrantes et si la millénaire influence des interdictions religieuses et morales n'y mêlait le sortilège enivrant et pervers du péché. Au fond de toute luxure, sauf pour de rares blasés, persiste la saveur des choses défendues ; la volupté serait moins aiguë et moins riche, si elle ne comportait une victoire sur les pudeurs, une dilapidation des sentiments précieux que la longue discipline sociale réalisa dans l'homme en refrénant l'instinct : l'on s'exalte à faire litière des lois, des convenances, des fiertés et des nobles réserves ; l'on goûte la stimulation des contrastes. La luxure, même sans amour, ne se réduit jamais à la pure sensation.

La recherche du plaisir sexuel est toujours, à quelque degré, la recherche d'une sensation où vibrent une multitude d'harmoniques, la recherche d'une ivresse rayonnante, et il n'est pas excessif de dire que l'on passe par transition insensible, du simple désir à la passion d'amour où toute la vie semble se soulever vers l'immense volupté d'une extase définitive, s'épanouissant au delà de toute

limite et de toute durée. Mais pour goûter, dans toute sa puissancé, l'ivresse de la passion, il y faut aborder avec une sincérité totale. Don Juan ne s'élève jamais à la vraie passion ; il semble qu'une égoïste prudence réprime ses élans, comme s'il pressentait les supplices de l'amour sincère, si souvent mal payé de retour, exposé à la torture des rêves impossibles et des insatiables désirs. Posséder, ne pas se donner, telle est la règle de « l'enfant de volupté », se contenter de joies moins ardentes, moins intenses, moins prenantes, mais plus libres d'inquiétude, plus variées et plus frémissantes, riches des mille ressources de la fantaisie esthétique affranchie de trop poignantes appréhensions.

Peut-être, cependant, chez quelques chercheurs d'aventures, s'agit-il moins de prudence que d'aridité, peut-être aspirent-ils confusément à la grande révélation du bonheur inconnu de donner tout son être. Don Juan ne fait guère que simuler l'amour et n'éprouve que du désir ; ce qu'il demande à l'amour, c'est une esquisse de ce que lui demande l'amant sincère ; il fait de l'art, il joue là où l'autre vit de toute son âme et sent de toute sa chair. Mais l'amateur d'amour peut ne pas se borner au désir, à la poursuite de luxures diverses et raffinées ; il peut rechercher délibérément, systématiquement, les joies et même les souffrances de la passion sincère ; tel est le cas d'un Musset qui, à peine sorti des orages douloureux, proclame « qu'il faut aimer sans cesse, après avoir aimé » ; et n'est-ce pas là ce qu'enseigne le romantisme, préconisant, en horreur de l'existence régulière et calme, les fortes secousses de la sensibilité, ne trouvant la vie tolérable que si elle est pleine d'émotions et de ces transports enthousiastes qui semblent nous faire toucher le divin, l'éternel. Mais qu'il s'agisse d'un pur dilettantisme ou du goût sincère de la passion ardente et cruelle, qu'il s'agisse de la passion fatale qui saisit le cœur sans qu'on l'ait

appelée, c'est toujours le même effort de « divertissement », le même élan plus ou moins hardi, plus ou moins frénétique hors de la médiocrité où certaines âmes ne parviennent pas à se complaire, où elles souffrent du tourment de se sentir languissantes et seules.

Que veut l'amateur de volupté ? L'esquisse disions-nous, des joies de la passion sincère ; mais pour que ses plaisirs atteignent la plus haute intensité compatible avec la secrète maîtrise de soi-même, il faut que la complice de ses luxures y joigne l'incomparable saveur de l'amour vrai. « Tromper une femme confiante et fidèle, se réchauffer à une grande flamme excitée par une feinte ardeur, dominer une âme par l'artifice, la posséder tout entière et la faire vibrer comme un instrument », telle est la cynique méthode du héros de d'Annunzio. Elle comporte déjà bien des raffinements. Le débauché vulgaire se contente de l'étreinte physique ; il n'a guère souci de conquérir l'âme et d'épuiser les exquis nuances de la possession sentimentale ; et cependant, à chaque misérable rencontre, il est secoué comme d'un frisson d'idéal devant le mystère de tout corps féminin : attirait de l'inconnu, illusoire promesse du « jamais éprouvé » ! N'est-ce pas le pressentiment que derrière le corps, il y a l'immensité troublante d'une âme étrangère et que tout cet infini se concentre et se donne, dans un instant de délire ? Fruste ou raffiné, le chercheur d'aventures amoureuses est attiré vers l'inconnu comme par l'espérance d'une volupté unique. Si toute possession est déception, étant la fin du désir, l'amateur d'amour ne peut borner son ambition à la conquête d'une seule femme. Quelle que soit son habileté à entretenir le désir de l'homme en dosant les faveurs qu'elle accorde et en se reprenant chaque fois qu'elle a beaucoup donné, elle ne peut retarder indéfiniment l'heure de l'insur-

montable lassitude : l'idylle s'achève dans les vulgarités de la vie. Trop de fois, à propos de cette femme, d'abord tant désirée, l'amant a fait l'expérience de la chute dans les misères de la satiété après la radieuse griserie des caresses et de la communion sensuelle ; près d'elle, désormais glacé, il rêve d'autres bonheurs, et il éprouve, contre elle, la sourde rancœur de l'avoir vue dépouillée de tous les prestiges dont l'enveloppa le désir avant la première possession ; on lui fait grief de n'avoir pas tenu les promesses qu'on lui prêta tant qu'elle fut pour vous la mystérieuse. Aux évidences dégrisantes et répétées, le désir ne parvient plus à opposer victorieusement la séduction de ses mensonges, et c'est pourquoi l'amant se détourne vers d'autres aventures.

Chercher l'inéprouvé ! Don Juan est le plus saisissant symbole de ce qu'il y a de foncièrement chimérique et désespéré non seulement dans l'amour, mais dans l'élan même de la vie. C'est l'infini que nous cherchons dans chacun de nos buts, mais les joies cessent de nous appartenir à l'instant même où nous en goûtons les délices ; nous croyons, chaque fois, tenir le bonheur, et, à mesure que nous resserrons l'étreinte, il glisse entre nos doigts. Et l'on repart vers d'autres fêtes ; il faut sans cesse renaître ; un nouvel amour est un printemps de l'âme. L'on veut revivre les frémissantes impatiences, obsédées d'images dont la volupté vous pénètre comme une souffrance, revivre les attentes où les mains se tendent au vide, dans l'universelle douceur de la nature complice, revivre ce renouveau de tout l'être où la floraison des baisers vient éclore au bord des lèvres. Toute nouvelle amante a son secret, sa manière de frissonner sous les caresses ; chaque visage a cent visages où passent mille reflets d'âme imperceptibles à qui ne l'a point regardé de tout près avec les yeux de l'amour.

Un moment vient très vite, sans doute, pour la plupart des amateurs d'amour, où ils ne prétendent

plus à quelque découverte miraculeuse ; ils n'en continuent pas moins leur jeu cruel, car s'ils ont expérimenté l'inévitable déception que comporte toute aventure, ils ont appris que le souvenir a le pouvoir d'idéaliser au même degré que l'espérance ; le souvenir de l'amour est plus beau et plus suave que l'amour même ; il s'est purifié de toutes les contingences médiocres qui gâtent jusqu'à nos heures les plus intenses : par contre, mille impressions exquises sont venues se fondre, dans l'ombre, avec celles du bel instant évoqué, et la poésie du souvenir nous grise comme une liqueur subtile qui s'épanouit dans tout l'être en une infinité d'arômes. Si chaque souvenir conserve et accroît son propre charme, ne semble-t-il point que l'on se prépare des fêtes prodigieuses en accumulant un trésor de souvenirs voluptueux dont on respirera tout d'un coup, plus tard, le parfum complexe ? N'y peut-on voir le meilleur, peut-être même l'unique moyen d'accéder à cette plénitude où notre cœur s'assouvirait dans une volupté définitive ? Illusion sans doute ! Mais n'est-ce pas la suprême chimère que poursuit Don Juan déçu par chacune de ses conquêtes et cependant incapable de renoncer aux aventures d'amour ? Ou bien, rêve-t-il de rencontrer enfin l'amour vrai qui le ravirait « hors du monde, entièrement perdu dans l'être aimé, pour toujours, jusqu'à la mort¹ » ?

L'amour vrai comporte un effort ardemment sincère vers l'unité, effort dans lequel prévaut tantôt le besoin de dominer, tantôt le besoin de se donner, tantôt le besoin de communier dans l'abandon total et réciproque. Croire que tout le bonheur est dans l'union avec une pauvre créature humaine, éprouver que sa seule présence suffit à vous enivrer et à transfigurer le monde, éprouver que tout est misérable, terne et

1. *L'Enfant de volupté*, p. 208.

désert quand elle n'est plus là, savoir pourtant qu'elle est une si petite chose mortelle, et se sentir à la merci de son sourire ! Elle est, pour vous, le centre magique où semble affluer toute la sensibilité de votre univers, ou pour mieux dire, d'où elle rayonne. S'il est des instants où l'on ne sent point la solitude et où l'on ne croit pas à la mort, ce sont bien les heures de l'amour naissant, surtout s'il arrive que la joie débordante du cœur s'harmonise à la fête radieuse de la nature, assez intimement pour que vous ne distinguiez plus votre vie si frêle, des immortelles puissances du renouveau. Des abîmes de l'âme, s'élèvent de mystérieuses sèves, épanouissant un infini de béatitudes indicibles, à travers lesquelles semble rayonner, comme une blancheur charnelle et pourtant immatérielle, la volupté de l'effleurement que des mains avides et tremblantes aventurent pour la première fois sur un corps aimé.

Les plus menues faveurs suffisent à entretenir l'ivresse ; les obstacles que l'on rencontre dans les circonstances extérieures ou dans la volonté de l'aimée, soulèvent du fond de l'être une houle d'images et de sentiments qui tentent de les submerger ; toutes les énergies se mobilisent, s'évertuant à mille projets, esquissant mille fantaisies ardentes, anticipant sur la volupté des sensations d'autant plus précieuses et fascinantes que l'on craint sourdement de les manquer.

Quelles causes faut-il assigner à ce long délire tourmentant et délicieux ? Quelles affinités ou quels contrastes, quelles impressions de hasard ont préparé l'être à cet inoubliable tressaillement qu'éveille soudain la vue d'un sourire, d'un regard ou d'un geste ? Existe-t-il, en chacun, de nous, dans les régions que n'atteint pas la conscience, un instinct qui se désintéresse de nos petites préférences individuelles et de nos calculs, un instinct qui, sachant mieux que nous ce qui nous manque pour réaliser dans une étreinte, un beau type d'humanité, guette l'occasion

incomparable ? Telle est l'opinion de Schopenhauer. Mais qu'importe ? Notre dessein se borne à noter comment s'exaspère la passion et à mettre en lumière le besoin d'absolu qu'elle implique.

La passion est le désir de la possession totale, et la possession totale la tuerait, mais elle vit dans l'illusion qu'une telle possession n'est pas impossible et qu'elle serait le définitif bonheur, bien loin d'être la morne solitude et l'indifférence. Possession complète et éternelle, tel est le but ; or il n'y a de désir et de passion que dans l'incomplétude et l'écoulement du temps ; l'on ne peut chercher à conquérir que ce que l'on ne possède pas ; l'on ne peut vouloir éterniser que ce qui n'est pas éternel. C'est parce que l'être aimé se dérobe, volontairement ou non, à la folle avidité de notre désir, c'est parce que nous le sentons menacé par la vieillesse et la mort, que toutes nos énergies se tendent dans un vertige contre les barrières qui séparent les êtres et contre la fatalité du devenir. Mais désirerait-on si âprement posséder une créature humaine, si l'on n'imaginait confusément qu'elle est une source infinie de joie ? Ou peut-être, tient-elle toute sa richesse de l'infinité de notre désir ! Certes le désir est primordial, mais s'il se complique de désirs harmoniques, c'est en grande partie à la sollicitation des pressentiments ou des images dont la fantaisie pare son objet. Comment démêler d'ailleurs les éléments et les phases de ce travail intérieur toujours inachevé ? Images, pensées, sentiments et désirs ondoient et se pénètrent, se colorent et s'exaltent mutuellement. Mais ce rêve de complète victoire et d'épanouissement infini, ce rêve dans lequel certains critiques voient la pire chimère du romantisme, équivaldrait à l'anéantissement de la passion.

L'amour, nous fait-on remarquer, est, sous sa forme passionnée, l'œuvre de la civilisation ; la grande passion enivrante et tragique n'aurait pu naître sans les freins

que les religions, les morales et les lois ont imposés à l'antique désir et qui en retardent la satisfaction. Satisfait aussitôt qu'apparu, le désir sexuel n'atteindrait jamais cette intensité qui nous ménage de si vifs plaisirs ; il n'aurait point le temps de grouper, de fondre en soi tant d'autres désirs et d'envelopper de tant de poésie, son objet. Les freins et les obstacles ont créé l'amour et l'entretiennent ; les abolir, serait abolir l'amour. Les romantiques s'imaginent naïvement que la passion est une force primitive, que le désir implique naturellement cette aspiration infinie, et qu'il faut détruire les lois et les contraintes pour lui restituer son intensité et sa richesse originelles. Bien plus, ils prennent Dieu et la nature pour complices des passions les moins respectables ; ils confondent en un mélange inconvenant et malsain, les émotions sexuelles, les enthousiasmes esthétiques, le mysticisme religieux et jusqu'au fanatisme politique. On ne pardonne pas aux romantiques d'avoir cherché un surcroît de volupté dans la synthèse des plus riches éléments de la sensibilité humaine. N'est-il pas malséant de mêler la pensée de l'infini et l'amour de Dieu aux plaisirs de l'adultère ? N'est-il pas ridicule de voir dans la femme, la prêtresse de la religion humanitaire, l'annonciatrice de l'Avenir humain de liberté et de tendresse, la souveraine inspiratrice de l'art ?

Tels sont les principaux griefs des partisans de la mesure et des disciplines rassurantes. La question n'est point, pour nous, de savoir s'il convient de partager ou de railler leurs inquiétudes. Nous voulons simplement leur opposer que le romantisme de l'amour n'est pas l'effet d'une mode passagère et d'une fausse théorie ; les modes et les théories ont moins de puissance. Ne méconnaît-on pas, pour les besoins d'une cause, ce qu'il y a de sincère, de profond et d'universel dans la tentative romantique ? Elle a des causes dans la nature même de la sensibilité humaine ; son échec n'est pas l'échec

d'une fausse notion qu'il serait possible de rectifier ; il est l'échec des aspirations les plus essentielles de la vie, l'échec de la vie elle-même. Ce n'est pas une aberration ou une mode passagère que d'aspirer à des ivresses infinies, que de rechercher, dans l'amour, une communion impossible. Certes la passion n'existerait pas sans les obstacles que la culture sociale et les fatalités de la nature dressent devant le désir ; mais s'en suit-il que l'âme exaspérée d'amour ne doive point appliquer à les vaincre, toutes les ressources de son imagination et de sa volonté ? Se complaire au mélange trouble de sensibilités hétérogènes que la civilisation avait scrupuleusement séparées, c'est peut-être le signe d'un grand désordre intérieur, mais d'un désordre provoqué par le désir frénétique de magnifier jusqu'à l'infini et à l'éternel, l'humble et précaire créature que l'on aime.

La révolte contre les obstacles est l'essence même de la passion ; de par sa nature, elle ne peut que vouloir l'abolition des contraintes, de toutes les difficultés qui s'opposent à l'union complète. Quelle médiocre passion serait un amour assez pondéré pour ne point rêver de possession absolue, assez lucide pour veiller à maintenir ou à restaurer les entraves et qui combinerait sagement les moyens d'entretenir ses ardeurs ! N'est-ce pas l'aveuglement qui fait l'intensité et la grandeur de l'amour ? Le passionné peut-il s'avouer et croire que l'abolition de tout obstacle éteindrait son amour ? La passion est toute dans l'effort pour abolir tous les obstacles ; elle ne vit que d'illusions. L'amour, du seul fait qu'il existe, affirme la possibilité et l'ivresse infinie de l'absolue possession ; les illusions renaissent aussi longtemps que le cœur est jeune et le corps plein de sève. Le romantique cherche non pas à comprendre, mais à vivre intensément, c'est-à-dire parmi les mirages. Quand il s'avise d'énoncer des théories, il ne le fait pas en philosophe

impartial, mais en homme passionné. En protestant contre toutes les conventions sociales qui limitent l'amour, en revendiquant l'entière liberté de l'union dans un monde surnaturel ou dans l'avenir humain, il ne fait que développer logiquement et généraliser les exigences de son désir. Sa théorie sociale ou métaphysique n'est que le postulat de sa passion. Il a tort sans doute ; il se trompe ; mais peut-il exister une passion qui ne se nourrisse d'illusions ? Par nature, comme la vie dont elle n'est que la forme exaspérée, la passion veut l'absurde.

Ne nous étonnons pas davantage de voir l'exaltation religieuse, esthétique et même politique, se mêler à l'amour sexuel¹. Certes, pour le spectateur calme, ce sont là sentiments distincts ; pour qui se complait aux plaisirs froids de l'analyse, toute confusion est irritante ; mais quand, au lieu de raisonner, l'on se contente de sentir et que l'on vit au lieu de s'analyser, l'on trouve moins choquantes ces synthèses affectives que les romantiques, d'ailleurs, n'ont pas inaugurées. Dans toute émotion puissante, les sentiments profonds se rejoignent ; il est impossible d'être fortement remué par l'amour sans que l'ébranlement ne soulève toute une vague d'autres désirs d'où émerge la pensée de l'infini et du divin. Il y a, dans toute passion, l'ombre nuancée du mystère ; il y a de l'infini dans tout objet d'adoration. Comment le croyant ne songerait-il pas à Dieu quand il éprouve que tout son bonheur se joue et quand toutes les forces de son être appellent un prodige de béatitude ? Et quand ce n'est point Dieu qu'on appelle à son aide, pour anéantir les obstacles, c'est la nature, l'idée de l'infini ou celle de la mort. Il s'agit de vaincre les résistances de l'aimée ; il s'agit peut-être

1. Cf. Amiel, *Fragments du journal intime*, éd. Edm. Scherer, t. I, p. 186 : « L'amour sublime, unique, invincible, mène tout droit au bord du grand abîme, car il parle immédiatement d'infini et d'éternité. »

de trouver, pour soi-même, la force d'en finir avec les conventions sociales, les scrupules, l'appréhension des conséquences ; il s'agit de détruire en soi-même et dans l'âme que l'on veut posséder, tous les freins qui retiennent l'instinct d'amour, et de se donner l'illusion d'un réveil de complète liberté par delà les règles morales, les lois, les fiertés, les pudeurs. Le consentement de Dieu, la complicité de la nature enhardissent l'instinct ; la pensée de l'infini ou de la mort égalise tout, bien et mal, honneur et déshonneur, étouffe la préoccupation de l'avenir ; une sorte de vertige gagne l'être qui se sent trembler au bord des abîmes et, désarmé, l'on se jette aveuglément dans les bras qui s'ouvrent avec une promesse d'amour.

Dieu, la nature, l'infini, la mort sont les grandes ressources de ceux qui veulent débayer leur âme des obsessions pénibles de la réalité pour faire place nette au débordement des rêves. « Un éternel arrêt du ciel nous destina l'un à l'autre, écrit Saint-Preux à Julie ; c'est la première loi qu'il faut écouter ! Tu veux forcer des barrières insurmontables et tu négliges les seuls moyens possibles ! L'enthousiasme de l'honnête t'ôta la raison, et ta vertu n'est plus qu'un délire. » Et plus loin : « O amante aveugle, tu cherches un chimérique bonheur pour le temps où nous ne serons plus.. Viens à la face du ciel, guide de notre fuite, jurer de vivre et de mourir l'un pour l'autre... Dussions-nous n'être heureux qu'un seul jour, veux-tu quitter cette courte vie sans avoir connu le bonheur ? » S'affranchir de toutes les contingences, s'établir par un effort d'amour, au delà du courant temporel qui, sans répit, nous emporte vers la mort, s'enfermer dans son ivresse, y tout oublier, tel est le rêve des amants, et c'est pour en savourer le charme illusoire, qu'ils accablent en eux-mêmes, sous de prestigieuses idées ou de puissantes images, aussi bien l'autorité des principes les plus légitimes et des sentiments

les plus sacrés, que la tyrannie des soucis les plus vulgaires.

Il est dans la nature de la passion d'accaparer toutes les forces de la vie morale et de tout orienter, sans scrupule, vers son but. Mais son but, ici n'est pas simplement de posséder un être humain, c'est encore et surtout, de trouver dans cette possession, une immensité de bonheur. L'attrait de la découverte et de la conquête est fait d'innombrables promesses ; en même temps que l'instinct s'efforce de conquérir, il ne cesse d'idéaliser, comme pour puiser des énergies nouvelles dans les émouvantes fictions dont il enrichit son objet. C'est en cela que se manifeste le plus nettement, l'aspiration à l'absolu. Tous les vrais romanciers et poètes de l'amour ont noté ce bonheur sans parole et presque sans pensée, cette sorte d'extase muette de deux êtres dont les âmes, secrètement, se donnent l'une à l'autre : on ne voit rien, on n'entend rien ; mais ces deux êtres sont pleins d'un prodige infiniment suave comme la lente éclosion d'un rêve surnaturel dans une ombre fleurie d'étoiles. Ces états de pur sentiment sont exceptionnels et durent peu ; très vite, une agitation s'éveille dans les âmes : désirs, pensées, visions, attentes, espérances et craintes émergent de l'immobile béatitude. Mais la vie est assez abondante d'abord, pour ne se point inquiéter de la mort ; mille possibilités s'ouvrent dans l'interminable avenir ; le monde apparaît comme une féerie ; la vie ondule à l'infini comme les champs dorés sous la brise ; des fontaines chuchotent dans les oasis bienheureuses ; les épisodes les plus navrants et les plus cruelles aventures que l'on puisse prévoir, semblent recéler de poétiques enivrements. L'amour ne sait pas durablement s'enfermer dans le sentiment exclusif et intemporel ; il est vite repris du vertige du temps et de l'espace. Les premières possessions amènent un peu de calme ou de lassitude à la faveur duquel reparaît

la vision trop lucide : autour de l'aimée, s'étend la multitude des êtres qui ne sont pas elle et qui ne sont pas nous ; au delà de nos heures profondes, semblait-il, jusqu'à l'éternel, s'écouleront sans fin des heures qui ne seront point nôtres ; heure par heure, s'effeuilleront nos vies jusqu'à ce qu'il ne reste plus rien de nous sur cette terre où s'impriment nos pas et sur ces paysages où nous projetons les reflets de notre âme.

Alors, c'est la révolte de l'instinct qui veut reconquérir et perpétuer son ivresse. Il lui faut écarter à tout prix, la certitude et jusqu'au soupçon que la créature aimée est un être infime dont la possession complète ne sauverait point l'individu, de la faiblesse et de la mort. Dans ce but, l'instinct use de mille artifices, tirant parfois profit, par d'étranges détours, de ce qui, par nature, est le moins compatible avec ses exigences. C'est Dieu que les romantiques appellent le plus volontiers au secours de leur passion, Dieu qui peut faire vivre, faire aimer éternellement. A beaucoup de passionnés, l'amour sexuel finit par sembler une initiation à l'amour divin ; l'intensité d'une joie de possession provoque parfois une sorte d'étonnement ravi, comme la subite révélation d'un mystère magnifique : l'amour charnel s'épure jusqu'à la volupté sublimée d'une tendresse dont les amants éprouvent à travers toutes leurs fibres, l'espérance qu'elle prépare à l'étreinte de leurs âmes désincarnées, l'éternité d'une extase inouïe dans l'immuable rayonnement de Celui à qui rien n'est impossible.

Quand ce n'est pas Dieu que l'on invoque, c'est le Destin ou la Nature. L'on s'émeut à penser que depuis les profondeurs du passé, l'enchaînement universel des causes devait amener, un jour, cette confrontation de deux êtres pour l'éblouissement de quelques minutes. Ainsi, l'on se donne l'illusion d'annexer à son amour l'infini du temps où l'on n'était point, et l'on forme par-

fois le rêve frénétique d'un éclair prodigieux d'ivresse illuminant des siècles où l'on ne sera plus. Parfois, nous en appelons aux choses qui durent tandis que nous passons, comme dans le poème de Lamartine, la voix de celle qui n'est plus, suppliait, avant de s'éteindre pour toujours, que la nature gardât le souvenir de la nuit d'extase... Ils viennent s'aimer au bord des flots et ils veulent que leur aventure fugitive emprunte sa solennité à l'immense féerie éternelle du clair de lune sur la mer... Ou bien, sous le regard mystique de l'amant, dans le silence et l'ombre, s'évanouissent les médiocres circonstances ; l'aimée n'apparaît plus comme une femme particulière, mais comme la Femme, symbole des universelles puissances d'amour et de douleur. En voyant les femmes, parfois si puérilement vaniteuses, si étrangères à toute large notion, qui soupçonnerait le ravissement où l'on accède quand l'amour vous initie à découvrir la divinité qui est en elles ? L'amant mystique se sent très humble devant Celle qui porte la vie avec tous ses rires et toutes ses larmes. Parfois, l'on se moque de ses prestiges, de ses comédies séductrices ; dégrisé, l'homme ne voit, en elle, qu'une chair infirme et vite flétrie ; mais parfois, dans le silence d'un demi-sommeil, harassé de désir, la femme lui apparaît toute blanche, étendue sur un berceau de fleurs ; un océan de volupté soulève cette chair onduleuse et le sourire de ses lèvres fait frissonner d'épouvante. Qu'importe à la femme, quand elle se refuse, nos dédains passagers et nos rêves vengeurs, nos mortifiantes évocations d'images funèbres ? Elle sourit, sûre de sa puissance immortelle. La mort ne descend pas jusqu'aux profondeurs de la spontanéité d'où jaillissent les sèves et qui s'épanouit intarissablement en formes vivantes. C'est l'inépuisable Vie que semble nous révéler le sourire amoureux de la femme. L'homme vient, dompté, près de la couche où elle attend immobile, silencieuse mais souriante, et puis, son sourire

s'efface et son regard s'assombrit, et la caresse prend la nuance tragique d'une faute. Une grande part des délices de nos baisers ne leur vient-elle pas, pourtant, de ce qu'ils sont un symbole de la communion universelle des vivants ? En attardant ses lèvres sur les lèvres aimées, l'homme affirme son désir de ne plus être seul, pauvre être séparé, voué à la mort prochaine, son désir éperdu d'être tout ce qui vécut et tout ce qui vivra.

Mais il arrive que l'amant ne compte plus sur la complicité de Dieu, qu'il ne sente plus dans la nature une amie, et qu'au lieu de bénir le destin d'avoir préparé l'avènement de son amour, il lui impute l'amertume de l'inévitable séparation : il arrive à l'amant de ne pouvoir oublier dans la vision de l'immortelle Vie, l'irrémédiable fragilité de l'être qu'il aime. L'amour va-t-il s'éteindre sous l'obsession de l'insuffisance et de la mort ? Il va chercher dans la révolte, le sursaut de vitalité qui renouvelle l'ivresse où sombrent les pensées glaciales. L'âcre saveur du péché ne sert pas de stimulant aux seuls névrosés qui, du fond de leur lassitude, aspirent vainement aux paradis perdus des fraîches émotions et demandent à la violence des contrastes, une lueur de renouveau. Le satanisme de Byron et de tant d'autres, l'amour qui blasphème et se surexcite à piétiner le sacré, tout ce que l'on vénère et devant quoi l'on tremble, est comme une usurpation infiniment perverse de la grandeur divine. Braver Dieu, cela ne va point sans un frisson d'effroi, mais un frisson qui peut galvaniser les énergies et s'achever en la joie aiguë de s'égaliser, ne fût-ce que pour une minute d'orgueil souverain, à l'infinie puissance que l'on défie. Risquer son éternité, payer de la plus affreuse déchéance, le bonheur de serrer dans ses bras l'humble créature, n'est-ce pas lui conférer, tout d'un coup, une valeur surhumaine, l'ériger sur les ruines de tout, comme une idole dont un sourire vaut mieux que le ciel ?

Et ce renoncement à toutes les piétés, à toutes les puretés, à toutes les dignités, ce sombre appétit de chute ne comportent-ils pas encore le soulagement d'un geste libérateur par lequel l'homme douloureusement courbé sous les fatalités de misère et de mort, incapable de vaincre l'auteur de son cruel destin, se venge au moins en se dégradant lui-même, comme l'esclave se mutilé pour léser son maître ? L'on savoure sa damnation à la coupe défendue, et l'on présume obscurément que les plaisirs d'amour n'auraient pas été si durement interdits par toutes les puissances divines et humaines, s'ils n'avaient une force de séduction et donc, une acuité, une richesse prodigieuses. L'on fait soumission à l'instinct et l'on magnifie de son propre abandon, l'être parfois indigne devant qui l'on se prosterne. Et quelle subite flambée de vie, quand l'aimée vient, exquise de toutes les délicatesses et de toutes les beautés, s'exilant de Dieu et du monde, faire litière de toutes ses pudeurs, de toutes ses fiertés, de toutes ses vénération et de ses espérances éternelles pour s'offrir dépouillée, proie magnifique, toute soumise et comme implorant la suprême volupté de sentir saccager les grâces les plus secrètes de son âme ! Que l'on songe encore à ceux qui, dans les ténèbres, s'exaltent d'un amour réprouvé, à ceux qui s'attachent étroitement l'un à l'autre par une chaîne de honte et d'abjecte complicité, à tous ceux qui se cabrent sous l'universel mépris et se réhabilitent à leurs propres yeux en se faisant gloire de ce qu'on leur reproche, à la courtisane qui se détourne de Jésus pour épancher sa chevelure sur les pieds du larron !

Et même l'être le plus pur n'a-t-il point connu, parfois, le désir de la révolte par pitié ? Eloa se damne pour apporter un peu de joie au maudit. Ne se sent-il pas plus grand que Dieu, celui qui refuse pour lui-même la béatitude, tant qu'il y a dans les abîmes une douleur sans espérance ? Le ciel le plus enivrant

semble parfois s'ouvrir à l'âme de celui qui, par amour, sait renoncer au ciel.

La révolte est, par d'autres, dirigée surtout contre la nature et contre le destin. Que dans le premier bouillonnement des sèves et les premières illuminations de l'amour, l'univers apparaisse aux amants comme tout plein d'eux-mêmes, et qu'ils soient tentés de voir dans le destin l'éternel complice qui, depuis l'infini des siècles, méditait leur union, il n'y a rien là de très surprenant. Mais les sombres pensées viennent avec les premières lassitudes. Au sein de la volupté même, cessons-nous jamais de sentir ce qu'il y a de précaire et d'incomplet dans tous nos bonheurs ? Un moment vient où l'on ne peut plus échapper à la conscience que la nature n'est point pour nous une mère ou une providence, mais un ensemble de forces sans but, déroulant leur magnificence indifférente et inutile devant nos yeux ouverts, pour un instant, sur l'infini du temps et de l'espace. Alors que les lèvres exhalent, dans l'amour, le vœu de tout l'être : toujours ! nous restons des éphémères dont le temps efface implacablement la trace dans les cœurs bientôt réduits en cendre. L'homme se débat sous l'oppression de l'immensité, et, ne pouvant la vaincre effectivement, il va chercher le salut dans l'illusion qu'il la domine par le mépris :

*« Plus que tout volre règne et que ses splendeurs vaines,
J'aime la majesté des souffrances humaines...
Aimez ce que, jamais, on ne verra deux fois ! »*

Suprême ressource de celui qui ne peut égaler ce qu'il aime à l'univers et à l'éternité ! Prendre de toutes ses forces, parti pour la créature de grâce et de douceur qui agonisera bientôt, l'aimer pour « la caresse de son regard mourant », pour son « pur sourire amoureux et souffrant », l'aimer pour sa fragilité même et la

proclamer plus précieuse que toutes les somptuosités de cette nature qui semble insulter à son infinie détresse !

Pascal nous console de notre faiblesse en nous assurant que le « roseau pensant » est supérieur à ce qui le tue : la beauté d'avoir pris conscience, dans le désespoir, vaut mieux que la toute-puissance aveugle des éléments qui nous brisent ; il semble que notre magnifique protestation de vaincus qui n'ont pas mérité leur défaite, nous assure un suprême triomphe de noblesse sur les infinis hostiles. Du haut de son orgueilleuse vertu, le Stoïcien dédaignait toutes choses : dédaigner est une façon de posséder. Le romantique élève au-dessus de l'univers et du temps, la grâce et la douleur féminines et, ce faisant, il concentre dans une image fugitive, tout ce qu'il rêve de beauté, de vie et de délices dans ces réalités grandioses qu'il se donne l'illusion d'abattre sous les « beaux pieds d'enfant » de la femme adorée. Outre la volupté qui fait sangloter de désir, la femme quand on la voit si frêle et si tremblante devant les abîmes de mort, a le terrible attrait de la faiblesse et de la souffrance. Qui n'a connu ces vertiges de pitié où l'on donnerait avec ivresse tout son sang pour apaiser une terreur et pour épargner à quelqu'un l'atroce amertume de larmes qui se savent impuissantes ? Et la femme n'est pas seulement l'enfant bien-aimé qui doit mourir ; elle est, à d'autres heures, celle auprès de qui l'homme accablé des grandes épouvantes, retrouve son âme des premiers ans, l'âme qui cesse de craindre quand la lente berceuse maternelle tisse autour de son corps menu, le sortilège de tendresse.

Le bonheur est en elle, avec ses mille sensualités délicates et les nuances infinies de son amour, avec cette saveur d'éternité que lui donne notre parti-pris désespéré de la préférer à l'éternel. Mais si elle devient ainsi l'unique, la prodigieuse en qui l'on peut oublier le tourment de vivre, avec quelle frénésie ne s'efforcera-

t-on point de la conquérir fibre à fibre ! C'est un lieu commun de la littérature amoureuse, que le torturant travail de la jalousie dans une âme ravagée de passion : souffrance de ne point connaître les plus profondes pensées, d'appréhender les secrètes répulsions, les imperceptibles révoltes d'un être que l'on voudrait posséder sans réserves, supplice de le voir assombri de tristesses dont il ne nous dit point et dont il ignore peut-être les vraies causes, ou bien de le sentir serein et satisfait quand on devient soi-même sans cesse plus exigeant et plus inquiet, soupçon que sa vie ne se déroule pas au rythme de la vôtre et que peut-être il ne vous aime pas autant que vous l'aimez, stérile acharnement contre son indestructible passé qui appartient peut-être à d'autres, cruel désir de savoir et terreur d'apprendre, navrante certitude que le temps finit par détruire l'amour. L'on voudrait se sentir vivre dans l'être aimé et le sentir vivre en soi dans une immuable communion où s'éteindraient toute appréhension comme tout regret. Rêve d'une vie intense hors du temps, l'amour veut l'éternité, l'amour veut l'unité, l'amour veut la mort.

Tout n'est peut-être pas sincère dans les frénésies lyriques du poète aspirant à franchir l'obstacle des corps et à se fondre avec l'aimée dans la nuit éternelle : mais ne traduisent-elles pas, malgré tout, sous l'enchantement du rythme et des images, la sombre ardeur de l'amant qui tue parce qu'il ne peut pleinement posséder, ou de celui qui, n'osant tuer, rêve de voir morte, blême et raidie et pour jamais immobile et grave, celle qui le fait trembler par son sourire de séduction perverse et d'irréductible indépendance ? L'immense poème wagnérien évoque dans l'extatique passion de Tristan et d'Iseut, l'angoisse de tous ceux qui se sont aimés jusqu'à la folie, jusqu'à la mort, torturés du désir toujours déçu et jamais complètement éteint, ravagés de rancune contre le passé qui précéda l'amour, révoltés

contre les mille relations où la vie nous engage et par quoi elle nous dérobe une part de l'être adoré. « Ils avaient tenté vainement toutes les caresses ; ils avaient recueilli vainement toutes leurs forces pour s'unir dans un embrassement suprême, pour se posséder enfin, pour devenir un seul et même être. Leurs soupirs de volupté se transformaient en sanglots d'angoisse. Un obstacle infrangible s'interposait entre eux, les séparait, les rendait étrangers et solitaires. Leur substance corporelle, leur personnalité vivante, c'était là l'obstacle. Et une haine secrète naissait chez l'un et l'autre : un besoin de se détruire, de s'anéantir, un besoin de faire mourir et un besoin de mourir... Déjà ils goûtaient d'avance la béatitude de la dissolution, se sentaient délivrés du poids de la personne, sentaient leur substance se sublimer et flotter, diffuse dans une joie sans fin¹. » Telle est, poussée à la plus sublime violence, l'aspiration secrète de tout amour : s'évanouir, hors du temps et du multiple, dans un océan de délices, franchir les conditions de la vie et de l'amour, dans l'étrange espoir d'un absolu de vie et d'amour.

Mais le plus souvent, la passion recule devant les conséquences extrêmes de son immanente logique ; elle ne franchit qu'en imagination le seuil du « merveilleux empire » ; ses exaltations sont coupées de lassitudes dont le souvenir latent paralyse peu à peu l'élan du désir et l'essor du rêve. Viennent les petites ou les grandes trahisons, les avilissantes querelles ; les illusions se flétrissent et tombent en lambeaux ; le bonheur que l'on a cru étreindre n'est, entre les mains, que de la cendre, et l'amant est empoisonné de rancœur comme au lendemain d'une lourde ivresse où des spectateurs narquois l'auraient vu gesticuler comme un fou. La sève semble se retirer de l'âme et l'on ne croit plus à la

1. D'Annunzio, *Triomphe de la mort*, traduction Hérelle, pp. 429-430.

possibilité de cet éclair d'amour qui franchirait la tombe. A l'heure du flux, certaine petite rivière, au bord de l'Océan, devient vaste et profonde comme un fleuve ; le soleil joue sur les ondes ; des vols de mouettes tourbillonnent comme un effeuillement d'énormes pétales blancs ; des barques, aux voiles déployées, glissent allègrement sous la brise et semblent prendre leur essor vers les immensités bleues et pleines de promesses. A l'heure du reflux, il ne reste qu'un filet d'eau parmi les pierres, les débris et la boue grouillante. Elles sont parties les grandes eaux d'azur qui portaient les rêves joyeux et soutenaient les espérances. Ainsi se vident jusqu'au fond misérable, les âmes où tarit l'enthousiasme qui submerge les vulgarités et donne à toute pensée l'essor vers l'avenir lumineux, dans un enchantement de musiques.

Un moment vient où l'on ne s'aime plus, où même on se console de ne s'aimer plus ; mais l'on ne cesse que rarement d'aimer comme un trésor précieux le souvenir de l'amour. Devenues lointaines, les souffrances qui s'y mêlèrent, s'illuminent de beauté. Le souvenir d'une heure d'amour profond rachète aux yeux de Musset, toutes les tortures et toutes les désillusions qui ont pu la suivre. Nous sommes maître, semble-t-il, du souvenir ; tout peut changer autour de nous, les pires trahisons peuvent nous meurtrir, nul ne saurait nous priver de ce voluptueux refuge où l'âme s'enfonce et retrouve la béatitude de l'instant éternel.

Mais est-ce bien là le salut ? Le souvenir nous délivre-t-il du temps, est-il le baume à toute souffrance ? L'on ne conteste point son charme et l'on accordera que les souvenirs tristes eux-mêmes s'enveloppent de douces pour paraître à la conscience. L'ancienne souffrance tendait à revivre intensément ; déjà nous sentions croître, en nous, l'angoisse, et, tout-à-coup, se dresse le présent, invincible barrière où vient échouer la doulou-

reuse image ; et c'est, en nous, un peu, la suavité du réveil qui nous délivre d'un mauvais songe. Même si le passé nous fut navrant, il est toujours le prestigieux passé, le temps plus proche de l'aurore et plus éloigné de la mort. Vers lui, nous aimons fuir comme vers les « ailleurs » où l'on est affranchi de la médiocrité présente, les « ailleurs » où tout vibre, où tout chante, où murmurent les sources éternellement jeunes de la vie. Et ce nous est aussi une joie de fierté que d'évoquer de dures souffrances d'où nous sommes sortis grandis comme d'une glorieuse épreuve. Le souvenir de la douleur s'élève parfois comme un chant mélancolique dans les âmes recueillies, plus noble et plus enivrant que les fanfares allègres du souvenir des joies où se complût notre égoïsme.

Enfin, le souvenir des heures bénies de la jeunesse retient un reste des premiers enthousiasmes que nulle déception n'avait encore découragés ; la béatitude des aurores enivrées d'un épanouissement de roses mouillées de rosée laisse autour des images lointaines, un vestige de sa suavité, comme un parfum persiste aux parois du vase qui le contient. Mais le souvenir n'est qu'une ébauche, qu'une demi-résurrection, et c'est pourquoi son charme est toujours voilé d'une mélancolie plus ou moins sombre, parfois même anéanti sous la tristesse. « Je ne connais pire douleur, chantait Dante, qu'un souvenir heureux dans les jours de malheur. » C'est que le présent cruel érige alors un dur obstacle devant le beau passé qui tente de nous enivrer encore de ses joies défuntes. Quand nous plions sous la peine, le souvenir des jours évanouis nous séduit d'autant plus qu'en dehors de sa volupté propre, il nous propose l'allégresse de l'affranchissement vis-à-vis du mal actuel. C'est notre désir qui donne aux choses tout leur prix ; quand il s'exaspère devant les murs de l'impossible, ses objets se magnifient, s'alourdissent de promesses ;

et quand le passé qui fut peut-être médiocrement heureux, se relève dans les ombres de la souffrance, auréolé du prestige des choses mortes, irrévocablement à l'abri des caprices du destin, notre douleur s'accroît du regret d'un immense bonheur que nous ne reverrons plus. Elle s'accroît encore de la déception d'espérances téméraires qui surgissaient en foule, de notre âme, un instant stimulée par la reviviscence de l'ancienne joie. Le souvenir heureux exalte momentanément les énergies, les oriente vers l'avenir où elles s'efforcent de dessiner des paysages accueillants. Mais si l'obstacle du présent oppose une intraitable négation à la frénésie de nos espoirs libérateurs, leur échec vient aggraver l'accablement de nos regrets, épaissir les ténèbres d'où nous cherchions à nous évader vers le sourire des aurores lointaines.

Et c'est parfois à l'heure où la vie nous est refusée, qu'elle se pare de toutes les séductions ; elle s'avance vers nous, avec des sourires d'invite, et nos plus ravissants souvenirs sont, autour de sa tête, comme une couronne de fleurs. A nos mains avides qui se tendent, elle se dérobe, ironique, et nous sanglotons et nous appelons l'oubli, l'oubli apaisant, l'oubli qui éteint dans l'ombre, tout regret, tout désir, toute espérance décevante. Même lorsque tous les espoirs subsistent, les souvenirs du doux passé restent empreints de quelque tristesse ; ils sont une part de nous-même qui est morte et qui s'efforce vainement hors de la tombe. « O mort dans la vie, chantait Tennyson, mort dans la vie, les jours qui ne sont plus ! » Mélancolie de ce qui n'est plus dans ce qui est encore, mélancolie infinie du temps qui fuit sans retour, pitoyable douceur des choses brisées ! Un fond de cruauté persiste dans la poésie du souvenir, car il ne se peut jamais complètement disjoindre du sentiment plus ou moins vif de l'irrémédiable caducité de l'être humain.

Tout de nous mourra, même nos souvenirs, et ne

remarquons-nous pas qu'ils vieillissent avec nous ? Un temps arrive où notre cœur ne parvient plus à entretenir leur coloris et leur parfum ; un jour vient où on les reconnaît à peine et où l'on s'étonne des anciens bonheurs. Alors vous envahit le redoutable soupçon qu'Eve la mystérieuse, l'infinie, la rédemptrice, n'était qu'un ravissant fantôme symbolisant l'ardeur, la complexité de nos désirs et la richesse de notre fantaisie. Comme s'il appréhendait sourdement l'arrivée de cette désillusion suprême et s'il sentait déjà chanceler le profond refuge où il avait cru pouvoir défier le temps, le poète cherche au souvenir, une assise éternelle :

*« Je me dis seulement : à cette heure, en ce lieu,
Un jour, je fus aimé, j'aimais, elle était belle ;
J'enfouis ce trésor dans mon âme immortelle
Et je l'emporte à Dieu ! »*

L'heure d'amour sincère et plein cesse d'être un lambeau de vie incertaine. Par un acte de foi où s'exprime la révolte de l'être contre les implacables conditions de toute existence, la pensée brise la douloureuse trame du réel mouvant, et croit pénétrer avec son ivresse dans l'étrange région où le bonheur n'a plus à craindre parce qu'il n'y a plus ni passé ni avenir.

CHAPITRE III

L'EFFORT DE LIBÉRATION LA CONTEMPLATION ESTHÉTIQUE

L'art se pourrait définir : un ensemble de procédés pour rendre l'intuition pure accessible au commun des hommes. Si l'on admet selon la coutume, que l'art est une production ou une reproduction de la beauté, comment définir le beau ? Le beau, selon Schopenhauer, est identique à la vérité éternelle. Tout être, du plus infime au plus élevé, possède quelque beauté, car l'être le plus borné contient toute l'essence de l'univers. Dire qu'une chose est belle, c'est exprimer qu'elle est l'objet de notre contemplation esthétique, ce qui implique : premièrement, que sa vue nous rend objectif, c'est-à-dire qu'en le contemplant, nous avons conscience de nous-même non plus à titre d'individu, mais à titre de sujet connaissant pur, exempt de désirs, de volonté¹, secondement, que nous reconnaissons dans la chose non plus un être particulier, mais une Idée. « L'art reproduit les Idées éternelles que le génie a conçues par le moyen de la contemplation pure, c'est-à-dire l'essentiel et le permanent de tous les phénomènes du monde². »

La science positive suit le cours interminable des causes et des effets ; à chaque découverte, elle est renvoyée toujours plus loin ; « il n'existe pour elle ni terme

1. Cf. *Welt*, I, p. 234.

2. *Ibid.*, p. 251.

ni entière satisfaction, autant vaudrait chercher à atteindre à la course le point où les nuages touchent l'horizon ; l'art, au contraire, a partout son terme : il arrache l'objet de sa contemplation au courant fugitif des phénomènes, il le pose isolé devant lui ; et cet objet particulier qui n'était, dans le courant des phénomènes, qu'une partie insignifiante et fugitive, devient pour l'art, le représentant du tout, l'équivalent de cette pluralité infinie qui remplit le temps et l'espace ». La connaissance scientifique suivant le principe de raison « ressemble à un violent orage qui passe sans qu'on en connaisse ni l'origine ni le but, et qui courbe, bouleverse, arrache tout sur sa route ; la contemplation esthétique est le paisible rayon de soleil qui perce les ténèbres et défie la violence de l'orage... La première est comme la chute des gouttes innombrables et impuissantes qui, dans une cascade, changent sans cesse et n'ont pas un instant de répit ; la seconde est l'arc-en-ciel qui plane, paisible, au-dessus de ce tumulte déchaîné¹ ».

L'objet de la philosophie telle que la conçoit Schopenhauer, est le même que celui de l'art. Pour traduire l'essence du monde, la première se sert des concepts, le second des images. La condition capitale pour la contemplation de l'Idée, c'est, disions-nous, l'abolition momentanée du vouloir. Si, par un artifice quelconque, nous pouvons faire qu'une scène, un objet, un être n'éveillent en nous aucun désir, aucune aversion, nous serons bien près de saisir l'Idée pure. Mais l'œuvre d'art n'a que ce but : permettre à l'intellect commun de s'élever jusqu'à l'intuition pure.

L'art est une espèce de langage. Si nous étions toujours capables de prendre l'attitude désintéressée en présence du réel, l'art nous serait à peu près inutile. La nature est d'elle-même infiniment riche, et, derrière

1. *Welt*, I, p. 252.

le moindre de ses aspects, il est possible de pressentir toute l'infinité de la vie qui l'anime. Malheureusement, le plus grand nombre des hommes est incapable de s'élever spontanément à la contemplation. La plupart sont constamment aux prises avec les difficultés de la vie pratique. Obsédés par les mesquines préoccupations et les inquiétudes qui rétrécissent la conscience, ils ignorent le désintéressement, la liberté sereine de l'esprit. L'art est pour le vulgaire, l'indispensable initiateur de la contemplation. L'artiste de génie a le merveilleux privilège de se détacher aisément de la vie mercenaire ; il sait embellir les moindres choses, mettre de l'infini autour des moindres événements ; il arrache son objet au courant des phénomènes, fixe la réalité fugitive sur la toile ou dans le marbre ; dédaignant les détails accidentels, il immobilise devant nous, une image que son caractère illusoire à demi nous empêche de prendre trop au sérieux. Elle est là, détachée de la vie mouvante. Si notre volonté, à l'instant même où nous passons devant l'œuvre d'art, ne tourmente point notre intellect avec les soucis de chaque heure, la vue de cette image inoffensive et inutilisable ne rompra point notre calme, et notre esprit s'abandonnera sans réserves à la contemplation.

« Ce qui fait qu'une image nous amène à la perception d'une Idée (platonicienne), plus facilement qu'une réalité, donc ce qui fait que l'image est plus près de l'Idée que la réalité, c'est en général que l'œuvre d'art est l'objet qui a déjà passé à travers un sujet et par suite, est pour l'esprit, ce qu'est pour le corps, la nourriture animale, c'est-à-dire de la nourriture végétale déjà assimilée... L'œuvre de l'art plastique ne nous montre pas, comme le fait la réalité, ce qui n'est présent qu'une fois et ne le sera jamais plus, c'est-à-dire l'union de cette matière avec cette forme, union qui constitue le concret, le particulier proprement dit, mais l'œuvre

d'art nous montre la forme seule, laquelle déjà, si seulement elle nous était donnée parfaite et sous tous ses aspects, serait l'Idée elle-même. L'image par conséquent nous conduit aussitôt hors de l'individu, jusqu'à la forme pure... C'est précisément la raison pourquoi les figures de cire ne font aucune impression esthétique, et par conséquent ne sont aucunement des œuvres d'art (au sens esthétique) ; si elles sont bien faites, elles donnent pourtant plus l'illusion que ne le pourrait la meilleure image ou statue, et par conséquent, si le but de l'art était une imitation de la réalité, capable de faire illusion, elles devraient prendre le premier rang. La vérité, c'est qu'elles paraissent ne pas représenter la forme pure, mais avec elle, aussi la matière ; c'est pourquoi elles mettent sur le chemin de l'illusion que l'on a la chose elle-même devant soi... L'image de cire nous présente l'individu lui-même, donc ce qui n'existe qu'une fois¹. »

Grâce à l'art véritable, nous aussi nous verrons l'Idée ; encore faudra-t-il que les sujets représentés ne le soient point avec des détails propres à échauffer l'imagination et à réveiller quelque désir. L'œuvre sera pure si elle fut conçue par le génie, si vraiment elle tire son origine d'une intuition pure et non d'une fantaisie dépravée par la passion, la sensualité, le vouloir. Tenons pour suspects les tableaux qui reproduisent avec un réalisme outré, des mets succulents ou des nudités impudiques. Loin d'apaiser en nous le tumulte de la vie et de nous mettre en cet état de sérénité où l'esprit est limpide, de telles peintures soulèvent les appétits les plus troubles et les plus violents ; nous voilà de rechef engagés sur la route infinie du principe de raison, nous voilà retombés dans toutes les limitations, dans les misères incurables de l'individualité. L'artiste qui

1. *Parerga*, II (Sämmt. W. V), pp. 446-447.

crée de telles œuvres, n'est pas un artiste de génie ; il réalise le joli, non le beau ; il peut flatter les sens, provoquer une exaltation agréable de la vie, à laquelle succèdera bientôt l'angoisse quand les désirs éveillés ne se contenteront plus de satisfactions imaginaires ; il ne sait pas nous affranchir du vouloir, faire tomber les barrières qui nous emprisonnent dans l'étroite personnalité, nous délivrer du mauvais songe de l'existence quotidienne en nous ouvrant l'accès de l'éternel.

Encore une fois, l'œuvre d'art est un ensemble de moyens pour amener les hommes du commun à l'intuition de l'Idée. Le génie n'a pas besoin de détours : inutile de figer devant lui un fragment de la réalité fuyante, de prendre tant de précautions, d'user de tant procédés, du rythme, de la symétrie, de choisir des sujets exotiques ou anciens, pour assoupir momentanément les appétits, endormir cette volonté qui ne voit, en toutes choses, que des motifs d'agir, et jette continuellement l'intellect dans la série interminable des relations. L'art n'étant qu'un moyen, le plaisir esthétique ne change ni de nature ni d'intensité suivant qu'il est causé par la contemplation de l'œuvre d'art ou l'intuition directe des êtres. L'artiste ne fait que « nous prêter ses yeux pour regarder le monde ».

Que se passe-t-il dans l'homme au contact du beau naturel ou artistique ? Dans la contemplation esthétique, deux corrélatifs sont en présence : l'Idée et le sujet pur. Leur apparition correspond à la double abolition du vouloir dans le sujet, du principe de raison dans l'objet. Le plaisir esthétique est dû à la fois à la modification singulière survenue dans le sujet et à la transfiguration de l'objet ; suivant les cas, c'est l'un ou l'autre de ces deux éléments qui prédomine. Souvent, dans l'émotion de la beauté, prévaut le sentiment de délivrance qui suit l'abolition momentanée du vouloir ; on assiste avec délices à l'évanouissement du moi ; tous les soucis,

toutes les inquiétudes s'endorment avec tous les désirs ; il semble qu'on nous débarrasse d'un pesant fardeau ; la volonté se relâche de sa tension douloureuse, l'être se dissipe voluptueusement. J.-J. Rousseau analyse quelque part cette impression d'évanouissement progressif et doux, d'enlèvement délicieux dans la nature. Assis au bord d'un lac, le soir, il écoute le clapotement régulier de l'eau contre les rocs, et laisse flotter son regard sur le lac bleu que ride la brise. Le bruit rythmé, l'ondulation monotone des vagues endorment peu à peu ses désirs et ses pensées ; il éprouve une indicible volupté à se sentir glisser comme dans la mort. Son esprit n'est plus que le clair miroir du lac étalé devant lui ; il n'est bientôt plus miroir distinct ; il est le lac même et le rythme des flots.

L'abolition du vouloir nous tient lieu de la pleine satisfaction de tous nos désirs innombrables et contradictoires ; elle assouvit en supprimant. S'absorber dans la contemplation objective, se donner entièrement aux choses, n'est-ce pas une façon de mettre fin à l'antagonisme si pénible du moi et du non-moi ? Nous ne demandons plus à l'univers de répondre à nos caprices ; nous le voulons tel qu'il est ; nous nous perdons en lui « et nous parvenons ainsi, d'un seul coup, à ce repos que, durant notre asservissement à la volonté, nous cherchions sans cesse et qui nous fuyait toujours ; nous sommes alors parfaitement heureux. C'est bien là cet état exempt de douleur qu'Epicure vantait si fort comme identique au souverain bien et à la condition divine, car tant qu'il dure, nous échappons à l'oppression humiliante de la volonté ; nous ressemblons à des prisonniers qui fêtent un jour de repos, et notre roue d'Ixion ne tourne plus¹ ».

C'est dans la contemplation, dans l'art, que Schopen-

1. *Welt*, t. I, § 38, p. 265.

hauer cherchait le plus volontiers un refuge contre le tourment de vivre. Souffrant, comme sa génération, d'immenses désirs, il s'était vite persuadé que le bonheur ne se rencontre nulle part, que la vie est partout également vaine et inquiète. Les romantiques ont longtemps gardé l'illusion que leur malaise intérieur tenait à des conditions de hasard, au prosaïsme d'une époque mercantile, de leur ville, de leur pays, à l'oppression des coutumes et des lois instituées par les médiocres pour brider les fortes individualités. Ils ont cru qu'il existait sur terre des lieux où fleurit naturellement la joie, où toutes les heures de la vie s'enchantent de poésie merveilleuse. A Venise, dans les gondoles d'amour, sur les canaux qui miroitent au clair de lune, le long des palais mystérieux, au bord des mers parfumées, la nuit, sur des terrasses inconnues, dans la splendeur secrète de cathédrales lointaines où la volupté mystique se pervertit de sensualités subtiles, dans les libres montagnes où le bandit défie les lois, dans les prodiges d'un Orient fantastique, dans tous ces refuges de rêve, le désir romantique espère bien trouver, un jour, à s'apaiser.

Partir ! Partir ! Être ailleurs, bien loin ! Telle est l'aspiration des passionnés que tourmente la tristesse de vivre. Quand les déceptions du voyage ont fermé cette issue à l'espérance, le désir se détourne vers un passé que l'on imagine tout de noblesse, d'amour, d'ardentes aventures, dans l'indécision captivante d'une brume de légende. On se voit guerrier âpre et tendre, héros d'Ossian, chevalier mystique et sans peur, ou prince italien, ivre de force et de jeunesse, dans l'orgie somptueuse, au fond des palais florentins. Hélas ! il est bien mort, ce passé prestigieux ! Mais les romantiques se consolent à le ressusciter dans leur fantaisie. Les rêves ont plus de consistance et s'animent d'une vie plus puissante quand on peut se dire qu'ils ne sont pas de simples fictions, mais furent jadis le réel. Le désir, humilié par le présent,

s'apaise à demi dans la pensée que le bonheur n'est pas impossible puisqu'il a été.

Comment retrouver les joies de ces temps privilégiés, comment échapper à la vie terne ? Bientôt, il ne suffira plus de fuir dans le rêve du passé, d'épuiser toutes les jouissances dans le monde crépusculaire de la fantaisie. A chaque instant, le rêveur retombe sous les prises de la réalité obsédante qui nous presse de toutes parts ; le réel est là toujours avec ses douleurs plus fortes que les joies du rêve ; il ne saurait être si aisément vaincu par l'univers d'ombres éclos en l'imagination.

Alors opprimés et désespérés, quelques-uns attendent de prodigieuses révolutions, d'implacables rédempteurs qui viendraient sur des monceaux de ruines, dans la gloire immense des incendies, et, après leur passage, l'aube d'une vie toute nouvelle, harmonieuse et riante, sur le monde purifié.

Et ceux qui n'ont point confiance dans les actions collectives, et qui ne croient pas au progrès ou que ne saurait satisfaire l'espérance de la communion en Dieu dans l'éternité monotone, cherchent d'autres griseries : dans ce monde si médiocre, ils s'appliqueront à mettre la poésie des passions frénétiques. Hors des conventions et des lois, ils proclameront l'amour souverain ; ils sacrifieront la sécurité d'une longue vie calme et fade à quelques instants de délire. S'ils consentent à vivre, c'est qu'ils espèrent rencontrer, un jour, cette heure magique de volupté inouïe après laquelle il n'y aurait plus rien à désirer. Pouvoir dire à l'instant, comme le demandait Faust : Arrête, tu es beau ! Se sentir rassasié d'infini, concentrer en un moment d'ivresse toute la joie de l'univers, tel est le désir tenace du romantique, ce désir qui le fait courir à travers le monde, l'histoire, le rêve et les aventures du cœur.

Avec les expériences, vont s'accumulant les déceptions ; les plus belles années s'éloignent sans avoir tenu

les promesses de l'espérance. L'art est le suprême recours de ceux qui ne trouvèrent nulle part le bonheur ; il faut bien se donner soi-même ces fêtes que la réalité vous refuse. Dans les soirs de désillusion et de lassitude, il suffit souvent de quelques beaux vers ou de quelque musique pour nous ouvrir des féeries, pour que la nuit s'emplisse de voluptés confuses, l'avenir, de promesses, et que la vie redevienne profonde. Rembrandt ruiné, pour magnifier sa pauvre existence, peignait sa servante en princesse de légende, son fils en page, et se peignait lui-même en grand seigneur parmi des luxes fantastiques. Mais que peuvent pour nous les fugitives griseries de l'art, si le désir ne cesse de nous agiter, si nous nous retrouvons à chaque instant navré de ne point rencontrer dans le monde, les splendeurs et les délices du rêve !

Schopenhauer a sans nul doute, connu l'obsession de ce tourment, et, dans ces pages désespérées où il nous décrit l'incurable et douloureuse folie du vouloir-vivre, nous devinons combien fut radicale sa désillusion. Lui aussi aspirait vers ailleurs ; mais il ne tarda pas à voir clair dans la nature de cette aspiration si étrangement obstinée. Certes, ils avaient le pressentiment du vrai, les romantiques s'imaginant toujours que le bonheur est là où nous ne sommes point ; mais ils auraient dû comprendre qu'ils ne l'atteindraient jamais ; en l'approchant, nous le mettons en fuite ; où que nous allions, nous apportons le principe de tout mal, de toute inquiétude, de toute douleur : le désir toujours en éveil, la volonté insatiable. A quoi bon errer par le monde, regretter les temps révolus ou demander aux excès de la passion, une plénitude impossible ? Tant que nous tiendra le désir, tant que nous resterons des individus, des volontés, nous halèterons vainement vers le bonheur. Qu'importent les paysages, les circonstances et le temps ? Tout est égal, tout est le même ; partout, la vie est

aspiration, effort, inquiétude. S'abîmer dans la pleine volupté, serait cesser de désirer, cesser de vivre. L'heure d'extase que poursuivent les romantiques dans une si grande agitation, Schopenhauer comprend que pour l'atteindre, il faut mourir à soi-même. Le bonheur est là où nous ne sommes point et toujours il nous fuit, parce que bonheur et vie, bonheur et individualité, bonheur et volonté sont termes incompatibles.

Certes, l'art nous est un refuge, mais à la condition d'y accéder libre de désirs. La contemplation désintéressée de la nature ou des œuvres du génie, telle est la seule extase qui ne soit pas une chimère. Les romantiques ont pressenti la haute valeur de l'émotion esthétique ; ils n'ont pas su comprendre qu'elle exigeait le renoncement aux joies trompeuses de la vie. La contemplation n'a pu les apaiser parce qu'ils n'ont pas su la préserver de la corruption du désir ; devant la nature, ils ne savaient pas s'oublier. « Ce qui trouble pour le jeune homme, le plaisir du spectacle, c'est la réflexion que les belles choses ici présentes sont avec lui sans aucun rapport personnel, capable d'exciter son intérêt et sa joie ; il voudrait que sa vie prit la forme d'un roman intéressant : « Derrière ce rocher en saillie, devrait m'attendre une troupe d'amis bien montés — auprès de cette cascade, devrait se reposer ma bien-aimée — cet édifice si bien illuminé devrait être sa demeure, et cette fenêtre garnie de verdure devrait être la sienne — mais ce monde si beau n'est que solitude pour moi, etc. » Ces billevesées mélancoliques de jeune homme reposent au fond sur une contradiction ; car la beauté avec laquelle ces objets lui apparaissent, tient justement à la pure objectivité, c'est-à-dire au désintéressement de son intuition ; elle serait aussitôt annulée par cette relation avec sa volonté dont le jeune homme regrette douloureusement l'absence et, aussitôt disparaîtrait le charme qui lui procure en ce moment une jouissance véritable

quoique mêlée d'une impression pénible... Aucune chose n'est belle qu'aussi longtemps qu'elle ne nous concerne pas. La vie n'est jamais belle, ses images seules le sont, une fois transfigurées par le miroir de l'art ou de la poésie.¹ »

Le vrai bonheur, le bonheur de la sérénité, c'est l'intuition désintéressée, la contemplation de l'idée qui nous le donne. L'état de contemplation peut survenir sans causes externes apparentes ; il suffit pour cela d'une poussée intérieure qui donne la prépondérance à l'intellect. L'objet contemplé n'a qu'une importance accessoire ; le plus insignifiant prend une valeur souveraine et peut donner au génie, le ravissement de l'intuition. Que l'on songe aux sujets favoris des peintres hollandais : il s'agit de scènes triviales, de personnages du bas peuple jouant aux cartes dans quelque taverne enfumée, de cuisinières parmi la débandade des poêles, d'ivrognes caressant de plantureuses ribaudes. Mais rien de tout cela n'éveille le désir ou le dégoût ; sur toutes ces scènes reproduites par le génie désintéressé, plane la sérénité singulière de l'esprit tranquille, affranchi du vouloir².

Cette libération du sujet de la connaissance qui résulte ici d'un effort extraordinaire de l'intellect dont la puissance est démesurément accrue, cet affranchissement est d'autant plus facile, d'autant plus complet, que les objets qui s'offrent à la vue sont eux-mêmes plus riches et pleins de sens. La nature semble solliciter l'esprit et nous contraindre à la contemplation. Pour un seul regard jeté sur sa splendeur paisible, elle assoupit nos tristesses et nous inonde de son calme éternel. « Du

1. *Well*, t. II, p. 440.

2. Cf. encore *Well*, I, p. 280 : « ... Les anciens y échappent presque toujours (au défaut qui consiste à éveiller par leurs œuvres, le désir) malgré la nudité presque complète de leurs statues, car l'artiste lui-même les a créées dans un esprit purement objectif, tout plein de la beauté idéale, tout affranchi de la subjectivité et des désirs impurs. »

moment où, affranchis du vouloir, nous nous sommes absorbés dans l'intuition pure et indépendante de la volonté, nous sommes entrés dans un autre monde où il n'y a plus rien de tout ce qui sollicite notre volonté et nous ébranle si violemment.¹ » Dans cet état, nous ne sommes plus un individu, mais le sujet pur auquel l'existence de l'univers est tout entière suspendue. « L'individu qui s'oublie dans la contemplation, sait simplement qu'il y a quelqu'un qui contemple, mais ignore qui ; à vrai dire, il n'a conscience de lui qu'en tant qu'il a conscience de l'objet ; par là, il s'élève à l'état de pur sujet de la connaissance et cesse d'être le sujet toujours isolé, borné du vouloir². »

Elevé à la dignité de sujet universel, l'homme est libre vis-à-vis du monde où se traîne son corps comme une guenille abandonnée ; il ne ressent plus les souffrances, la honte de la servitude ; il n'importe que l'œil qui regarde le monde, soit celui d'un mendiant ou celui d'un roi ; il n'importe que l'homme qui contemple un coucher de soleil, soit libre en un palais ou enchaîné dans un cachot. Les puissances de l'univers s'évanouissent quand on n'a plus à leur résister. Le contemplateur est au-dessus de la joie comme de la souffrance. Cet asile merveilleux contre les angoisses de la vie, ce refuge contre le devenir et les désillusions, l'individu vulgaire ne peut l'atteindre de lui-même parce qu'il ne sait point s'effacer devant le monde.

Si les souvenirs lointains qui se réveillent en notre mémoire, aux heures de mélancolie, sont auréolés parfois comme d'une clarté surnaturelle, et empreints d'un charme si étrange, c'est qu'ils nous reviennent comme des images exemptes de tout désir ; si lointaines, si étrangères à notre vie présente, à nos soucis, à nos

1. *Welt*, I, p. 267.

2. *Nachlass*, IV, p. 22.

tristesses, elles ont la douceur très pure des choses que la mort a dérobées irrévocablement aux contacts du vouloir ; le temps les a dépouillées de leur gaine douloureuse d'émotions et de désirs ; la sérénité se fait en nous à mesure qu'elles montent froides et immaculées. Pour un instant, notre individualité s'évanouit, le sujet pur, libéré de la volonté, du temps, des rapports, se réalise ; en face de lui, se lève l'Idée platonicienne.

Cet état de pureté, d'affranchissement, n'apparaît pas toujours sans lutte. Quand la belle nature s'étale devant nous, immobile et comme assoupie nous nous laissons facilement envahir par son calme ; elle n'est pas toujours ce paradis paisible et familier. Elle prend parfois l'aspect d'un formidable chaos de forces hostiles qui peuvent anéantir l'humanité. L'individu se sent écrasé, réduit à rien par le contraste de l'immensité de ces forces avec sa petitesse. Que maintenant, l'intellect, devant un tel spectacle, ne se laisse point troubler par l'angoisse du vouloir, qu'il s'en libère violemment, au point de contempler en toute sérénité le déchaînement de ces puissances redoutables, qu'il s'élève triomphant au-dessus de la volonté, au-dessus de l'individualité ! Il s'élance comme d'un cachot, il s'échappe de l'étau où le broyait la nature. Il agonisait comme un malheureux étouffé sous une montagne ; d'un coup, il s'arrache, il vole maintenant par-dessus la tempête, dans le ciel limpide. Cette ivresse de la rédemption n'est autre que le ravissement du sublime ; elle ne diffère qu'en degré de celle du beau. La joie de la délivrance est d'autant plus aiguë que l'angoisse était plus poignante. Le sentiment du sublime est l'ivresse du triomphe de l'esprit pur sur la volonté après un âpre combat. Les barrières de l'individualité qui nous enserrant, qui nous contractent en un point douloureux résistant désespérément à l'oppression de l'infini, se brisent quand nous cessons de nous raidir contre l'uni-

vers, quand nous renouons à la chimère de nous maintenir en antagonisme avec le monde et de le soumettre à notre moi. Cette unité, cet absolu que nous cherchions vainement dans la lutte pour la puissance, nous l'atteignons par l'abdication totale ; nous éprouvons alors comme la souveraine félicité de sentir notre personnalité misérable et restreinte s'élargir jusqu'à s'identifier à l'univers. Les limitations disparaissent ; nous sommes au but puisque nous sommes le tout et qu'il n'est rien hors du sujet pur, que nous puissions désirer encore. Tous nos désirs étant morts, il semble que nous ayons atteint la plénitude.

L'Idée et le sujet connaissant pur sont inséparables ; ils existent l'un et l'autre en dehors de toutes les relations posées par le principe de raison. « Je suppose que je considère un arbre esthétiquement, c'est-à-dire avec des yeux d'artiste ; alors, du moment où ce n'est pas lui que je considère, mais son Idée que je dégage, il devient indifférent de savoir si l'arbre que je considère est bien celui qui est ici présent ou son ancêtre qui fleurissait il y a mille ans ; je ne me demande point non plus si l'observateur est bien celui-ci même ou tout autre individu placé à un point quelconque du temps et de l'espace ; en même temps que le principe de raison, la chose particulière et l'individu connaissant ont disparu ; il ne reste que l'Idée et le sujet connaissant pur¹ ».

Toute chose étant l'expression d'une Idée, est donc susceptible de beauté ; mais une chose est plus ou moins belle suivant qu'elle facilite plus ou moins la contemplation désintéressée. Il arrive même parfois qu'un être, un objet la provoquent presque fatalement. Cela tient, tantôt à ce que l'objet particulier contient très ostensiblement tous les caractères essentiels de son type,

1. *Well*, I, p. 281.

dans une harmonie si parfaite, dans un ordre si clair que le passage du particulier à l'Idée se fait sans le moindre heurt, tantôt surtout à ce que l'objet est le phénomène de l'une des Idées les plus expressives, de l'un des plus hauts degrés d'objectivité du vouloir. De là cette supériorité de la beauté humaine dont la reproduction est le but le plus élevé de l'art. Mais il ne faut pas oublier que toute chose, dans la nature, est belle à quelque degré ; la beauté n'est pas le privilège des organismes ; elle appartient aussi aux êtres informes, aux forces générales, à la pesanteur, à la résistance, à la lumière ; tout est beau, tout exprime l'Idée. Les produits de la technique humaine servent eux aussi à la traduire en quelque manière ; non point que ces produits aient des prototypes dans le monde nouménal ; ce qu'ils expriment, « ce n'est point l'Idée de produit artificiel, c'est l'Idée de la matière à laquelle on a donné cette forme¹, »

Le plaisir esthétique, si pur et si calme, tient à la double condition que l'on a décrite : affranchissement de l'intellect à l'égard de la volonté, affranchissement de l'objet à l'égard du principe de raison qui le particularise. Il y a donc deux éléments dans le plaisir esthétique : le subjectif et l'objectif ; c'est tantôt l'un et tantôt l'autre qui prédomine ; tantôt, le plaisir consiste surtout dans le sentiment de délivrance, dans la sérénité qui accompagne l'abolition momentanée du vouloir, tantôt, il est avant tout le ravissement de la pensée pure en présence du vrai, la volupté de la lumière. Lorsque l'Idée perçue est l'un des plus bas degrés de l'objectivation du vouloir, c'est l'élément subjectif qui l'emporte ; l'Idée n'est encore ici qu'une image à peine distincte ; elle est moins lumineuse, moins précieuse à l'intellect ; notre plaisir alors, est surtout le sentiment d'oubli de la

1. *Welt*, I, p. 283.

personnalité. Si nous contemplons, au contraire, un animal supérieur, l'homme lui-même, notre plaisir provient plutôt de l'Idée. Ici, l'objet est plein de sens ; « la volonté se manifeste en lui dans toute sa violence, dans son horreur, dans son assouvissement, dans son écrasement aussi, et enfin jusque dans sa conversion et son suicide¹ ».

Nous ne croyons pas utile à notre dessein de suivre Schopenhauer dans l'examen détaillé des différents arts² ; notre exposé de ce que nous appelons le Platonisme de Schopenhauer, n'y gagnerait pas en clarté. Répétons que l'art n'est, après tout, qu'une manifestation accessoire, une langue originale pour exprimer l'Idée, un ensemble de procédés pour rendre la réalité profonde accessible au commun des hommes. Nous connaissons le but de tous les beaux-arts ; nous savons à quelle source ils prennent leur inspiration ; nous savons ce qu'est la beauté pour Schopenhauer ; il n'importe, après tout que cette beauté s'extériorise ou qu'elle reste enclose dans l'âme de l'artiste. La beauté, c'est le sens éternel de chaque chose, c'est le reflet de l'Idée dans l'individu. La beauté la plus haute est la beauté humaine parce que, dans l'humanité, transparait l'essence du monde en ce qu'elle a de plus tragique. L'Idée Humanité résume à merveille tout le drame de l'univers ; à travers elle, nous pressentons mieux que nulle part ailleurs, cette volonté unique et présente en chacun de nous, cette volonté aveugle d'où déborde la vie. L'homme est donc le thème le plus riche des beaux-arts ; le plus beau sujet est l'homme en qui l'esprit pur domine, le sage qui a triomphé des passions, le saint qui n'est plus de ce monde, l'ascète en qui se meurt la volonté. « C'est ici le dernier sommet de l'art ;

1. *Welt*, I, p. 285.

2. Voir sur cette question : Fauconnet, *L'Esthétique de Schopenhauer*.

après avoir suivi la volonté dans son objectivité adéquate, dans les Idées, après avoir parcouru successivement tous les degrés où son être se développe, les degrés inférieurs où elle obéit aux causes, ceux où elle cède aux excitations, ceux où elle est si diversement agitée par les motifs, l'art, pour terminer, nous la montre qui se supprime elle-même librement, grâce à l'immense apaisement que lui procure la connaissance parfaite de son être¹. »

Voir sans désirer, être le miroir limpide où se reflète l'immobile, telle est donc la condition première pour jouir de la beauté. Le plaisir esthétique est le sentiment du triomphe de la connaissance libératrice ; de là ce charme de la lumière, que tout le monde a goûté. Elle s'épanouit comme un sourire sur l'univers tourmenté. Au sujet rivé à la lourde angoisse du désir obscur, elle dévoile un spectacle radieux qui lui fait oublier, quelques instants, sa misère. Mais, avec la lumière apaisante, le soleil répand la chaleur qui fait éclater les germes et sourdre partout la vie. A la grande clarté brûlante du soleil, Schopenhauer, comme les romantiques, préférerait la lumière douce et froide de la lune. Elle est la beauté qui n'éveille point le désir, Diane adorable et chaste, symbole merveilleux de l'« immaculée connaissance ». Il y a même là plus qu'un symbole : sous le clair de lune, on dirait que l'Idée éternelle se dégage du devenir. La nuit, quand la lune est immobile au ciel limpide, il semble que par derrière le monde bruyant, ardent, agité du jour, s'éveille un monde mystérieux, profond et recueilli ; l'ombre noie les détails des choses ; seuls les contours se découpent dans la clarté blanche d'en haut. La paix de la terre endormie, la sérénité du ciel, la douceur froide et lumineuse de la lune, pénétrant jusqu'au fond de nous, y éteignent peu à peu tout désir. Chaque

1. *Well*, I, p. 310.

chose, dès lors, prend un sens profond ; l'essence immuable de l'univers transparait. Il semble, dans le silence et le calme, que le cours du temps est suspendu, et que les êtres se révèlent à nous, sous l'aspect de l'éternité.

Plus directe et plus profonde encore est la révélation que nous apporte la musique. « La musique va au delà des Idées ; (elle) est complètement indépendante du monde phénoménal ; elle l'ignore absolument, et pourrait en quelque sorte continuer à exister, alors même que l'univers n'existerait pas : on ne peut en dire autant des autres arts. La musique, en effet, est une objectivité, une copie aussi immédiate de toute la volonté que l'est le monde, que le sont les Idées elles-mêmes dont le phénomène multiple constitue le monde des objets individuels. Elle n'est donc pas, comme les autres arts, une reproduction des Idées, mais une reproduction de la volonté au même titre que les Idées elles-mêmes. C'est pourquoi l'influence de la musique est plus puissante et plus pénétrante que celle des autres arts : ceux-ci n'expriment que l'ombre, tandis qu'elle parle de l'être¹. » Il est exact que la musique semble nous amener au seuil d'inaccessibles paradis, nous ouvrir le domaine de la vie une, immense par derrière le temps et l'espace où nous souffrons de nous sentir si limités. « La musique n'exprime pas telle ou telle joie, telle ou telle affliction, telle douleur, tel effroi, tel enchantement, gaîté ou charme d'esprit ; elle peint la joie même, l'affliction même, et tous ces autres sentiments pour ainsi dire abstraitement. Elle nous donne leur essence sans aucun accessoire, et, par conséquent aussi, sans leurs motifs. Et pourtant, nous la comprenons très bien, quoiqu'elle ne soit qu'une subtile quintessence... La musique n'exprime de la vie et de ses événements que la quin-

1. *Welt*, I § 52, p. 340.

l'essence ; elle est le plus souvent indifférente à toutes les variations qui s'y peuvent présenter¹. »

Voilà bien exprimé notre besoin d'une concentration lyrique où nous jouirions de toutes les essences que recèlent les innombrables images de l'univers. Nous aspirons à une joie où se condensent toutes les joies, à la possession d'un être où se confondent tous les êtres, afin d'éprouver un bonheur qui ne se réduise point à la béatitude de se sentir éternel, mais comporte encore la voluptueuse illusion de savourer la vie aux sources les plus enivrantes, comme si dans la pensée de l'être universel, la plus abstraite et la plus pauvre de toutes, persistait le suc de toutes choses, et si l'on retrouvait dans un léger symbole substitué par l'esprit à l'ondoyante diversité du réel, toutes les palpitations et tous les frissons, tout l'immense trésor de joie répandu dans l'univers.

« Ce rapport étroit entre la musique et l'être vrai des choses nous explique le fait suivant : si, en présence d'un spectacle quelconque, d'une action, d'un événement, de quelque circonstance, nous percevons les sons d'une musique appropriée, cette musique semble nous en révéler le sens le plus profond, nous en donner l'illustration la plus exacte et la plus claire. »

Il est vrai qu'une musique même peu appropriée transfigure un paysage ; un tableau, une statue, un monument nous laissent insatisfaits si le plaisir que nous éprouvons à les contempler ne s'achève point en frisson lyrique et musical. Une humble musique soulignant un spectacle cinématographique suscite autour des images l'on ne sait quel enchantement de rêverie noble et de romanesque. L'aventure la plus chétive prend un sens profond si quelques notes, comme des gouttes de suavité, s'égrenent tout à coup dans le silence. Les

1. *Welt*, I, p. 345.

musiques de mélancolie, dans les fêtes nocturnes, nous délivrent du temps et nous ouvrent l'émerveillement confus des horizons romantiques. Une nuit de solennité s'épanouit étoilée quand tombent les notes graves d'accompagnement de la sonate du clair de lune, tandis que le violon chante les secrètes magnificences de la vie tragique aspirant des profondeurs vers des lumières indicibles.

Schopenhauer a cru saisir l'explication des joies étranges, incomparables de la musique : « Elle exprime ce qu'il y a de métaphysique dans le monde physique, la chose en soi de chaque phénomène. Nous comprenons désormais comment il se fait que la musique donne directement à tout tableau, à toute scène de la vie ou du monde réel, un sens plus élevé¹. » Inaccessible paradis ! Et nous sommes paralysés du pressentiment qu'une fois éteinte la musique, tout va retomber à la morne médiocrité de la vie vulgaire. Avons-nous, un instant, touché l'absolu, l'immense vie mystérieuse où allait sombrer voluptueusement notre conscience ?

Schopenhauer nous semble avoir inséré dans les concepts plus ou moins arbitraires d'une métaphysique d'importantes vérités d'expérience. Le besoin de plier la réalité psychologique à des cadres simples et rigides a trop souvent limité ses analyses, appauvri à l'excès son intuition des réalités complexes et mouvantes de la vie. Mais de telles insuffisances n'empêchent pas qu'il ait dessiné certains schèmes essentiels et deviné dans quel sens s'oriente le plaisir esthétique lorsqu'il peut se développer librement à travers l'âme. D'un côté, il implique une joie d'apaisement et de détente puisqu'il exige une libération passagère du sujet par rapport aux désirs trop pressants, aux soucis, aux tourments de la vie active — ce que Schopenhauer exprime en disant

1. *Welt*, I, § 52, p. 346.

que le sujet individuel fait de volonté et d'intellect, le sujet étroit dans lequel la connaissance est subordonnée aux besoins de l'action, s'épanouit en sujet universel, sujet connaissant pur, exempt de désirs et de volonté. — Le plaisir esthétique comporte en outre tout un libre jeu de rêves, toute une vaste ondulation de sentiments sur un fond de calme et d'éternité — ce que Schopenhauer traduit en disant que la contemplation esthétique nous révèle l'Idée, autrement dit toute l'abondance de la vie universelle.

Ainsi Schopenhauer nous offre, avec une netteté exceptionnelle, dans les cadres de sa métaphysique, le thème de la rédemption par la beauté.

Cette forme de rédemption, beaucoup d'âmes l'ont recherchée après s'être douloureusement convaincues que l'absolu est le plus décevant des songes. « La ruine de l'interprétation du monde en termes d'absolu et en fonction des fins morales, écrit Jules de Gaultier, voici la cause du pessimisme contemporain et de la détresse romantique pour tous ceux au regard de qui cette interprétation du monde est la seule possible. Mais Flaubert, qui a ressenti autant et plus que tout autre, le vide creusé par la mort de l'illusion ancienne, Flaubert qui s'est senti écrasé sous les décombres amoncelés par l'immense catastrophe, Flaubert surgit de ces décombres, apportant, avec la magnificence de son œuvre, l'une de ces nouvelles interprétations du monde dont Nietzsche laissait entendre qu'elles fussent possibles et qu'elles pussent se manifester. Il apporte une interprétation du monde en termes esthétiques, une interprétation du monde en fonction de la beauté¹. »

A certaines heures, il nous paraît que le plaisir de connaître et de contempler suffit à remplacer tous ceux dont nous prive la critique en dissipant les illusions ; il

1. J. de Gaultier, *Le génie de Flaubert*, pp. 162-163.

semble émousser, en tout cas, l'aiguillon de la souffrance, car il est un plaisir de spectateur ; or il n'y a de vive souffrance que pour l'acteur pleinement sincère. Désabusé de toutes les formes de l'absolu, Jules de Gaultier trouvera, comme Flaubert, une justification de l'existence dans le fait qu'elle est un spectacle dont les mille péripéties, toujours pleines d'inattendu, entretiennent l'intérêt que sait y prendre un spectateur avisé. Mais tout en renonçant au rêve traditionnel d'assouvir définitivement le désir dans une béatitude qui serait le terme de l'effort individuel ou universel, et qui, par là-même, lui donnerait un sens, Jules de Gaultier ne cherche-t-il pas, lui aussi, un succédané d'absolu, en abandonnant la « justification éthique » de l'univers, en faveur de sa « justification esthétique » ?

A cette question que nous lui posions, il voulut bien répondre que sa philosophie, comme les autres, avait « pour origine, un état de sensibilité douloureux et d'autant plus douloureux qu'il implique connaissance de la fragilité du bouclier forgé par la conception messianique. Elle est aussi, ajoutait-il, la recherche d'un état de sérénité pouvant être opposé à la souffrance impliquée dans la lutte et dans l'effort parmi un monde où la différence, masque abstrait de l'hostilité, est la loi. Mais le nouveau bouclier qu'elle s'applique à forger, est d'un métal tout différent ; sa tentative de justification de l'existence est tout autre. Tout messianisme est répudié ; il ne s'agit plus d'une évolution de l'existence, du mal vers le bien, à travers un temps réel, d'un progrès aboutissant, à son terme idéal, à supprimer la souffrance pour ne laisser subsister que la béatitude. C'est dans tout état actuel et immédiat que l'existence doit être justifiée. Il faut donc rechercher si elle ne porte pas en elle-même, le principe de sa justification, s'il n'existe pas dans la psyché humaine, un état au regard duquel l'existence, selon la formule de Spinoza,

apparaisse à tout moment sous le jour de la perfection. Cet état, c'est l'état esthétique ».

Ce bonheur que Jules de Gaultier demande à la connaissance libérée de toute illusion, n'est-il pas fait en premier lieu, d'acceptation, comme celui que nous proposaient les Stoïciens et Spinoza ? N'est-ce pas le bonheur de la victoire sur soi-même où l'on goûte l'apaisement et parfois l'exaltation d'une victoire sur le monde ? C'est encore le bonheur multiple et frémissant du jeu et de la beauté, sur la permanente douceur de sentir que le réel poignant est aussi vain que les songes. Ici encore, la vie cherche et découvre un refuge où elle croit échapper à l'écoulement universel, aux limitations de l'individualité, aux déchirements des antagonismes, aux exigences insatiables du désir.

* * *

Le plaisir esthétique est composé d'éléments si divers et se présente avec tant de nuances différentes, qu'il est presque impossible de le caractériser. Sa complexité même et la multiplicité de ses aspects contribuent à lui conférer un air de mystère qui le rend plus attrayant, plus troublant encore. Pour certains, l'art est un culte ; devant telles œuvres du génie humain, l'on éprouve le frisson du sacré, et les grands créateurs nous émeuvent d'une admiration et d'une inquiétude religieuses, comme si nous sentions se creuser dans leur âme, un abîme divin où chatoierait un infini d'étranges richesses. L'art nous sollicite vers des magies de délectation, au delà de toute vulgarité ; la beauté s'enveloppe souvent d'un ne sait quoi de solennel, de grandiose et de triomphal ; on dirait qu'à son approche, un grand silence s'épanouit dans toute l'âme, comme à l'attente auguste d'un mystère.

Elle est aussi, parfois, la promesse d'un éveil ineffable

à des fraîcheurs inconnues et à de suprêmes caresses. Je me souviens que dans les découragements de mon adolescence, il me suffisait presque toujours de me dire intérieurement le mot poésie pour qu'aussitôt mon cœur bondît d'espérance. Poésie ! Et c'était, en moi, comme un ruissellement doré, à travers des brumes !

La justification ou l'oubli de l'existence inexorablement décevante, rien d'étonnant que beaucoup de tourmentés les aient cherchés dans l'émotion esthétique. Une tentative pour s'évader du réel ou tout au moins de ce qui, dans le réel, nous asservit aux misères de l'individualité, tel est l'art, depuis ses formes les plus humbles jusqu'aux plus nobles et aux plus délicates. Le plaisir esthétique est divers comme les âmes qui le goûtent ; mais il est toujours le plaisir de vivre, en rêve, une existence où l'on serait délivré de ce qui alourdit, avilit, attriste la vie réelle. Enfant, l'on se réjouit des contes de fées où, par la vertu de baguettes magiques, les pesantes réalités se dissolvent ou se modèlent docilement selon nos moindres caprices ; toute résistance est abolie, et si le désir consent à quelques mécomptes provisoires, même dans l'univers merveilleux de la fantaisie, c'est pour se ménager des joies plus vives de délivrance quand le coup de baguette volatiliserait les chaînes et les murs du cachot, abattrait les monstres ou ferait surgir dans le désert, la somptuosité accueillante d'un palais.

L'homme, à cet égard, ne perd jamais tout à fait son âme d'enfant ; le réel ne se pliant pas au gré des volontés même les plus fortes, il est rare que l'on ne soit point tenté de lui échapper et de prendre sur lui comme une revanche, en lui substituant un monde imaginaire. Que de romans nous esquissons dans nos rêveries ! L'on use et l'on abuse du singulier pouvoir qu'ont les images d'éveiller dans la sensibilité, les mêmes frissons que le réel, tout en nous immunisant contre leurs douloureux effets par la conscience persistante qu'il

s'agit simplement d'un jeu. Le roman que nous lisons est plus émouvant que nos rêveries ; n'étant point notre œuvre, il a pour nous, l'imprévu de la vie ; nous l'accueillons un peu comme une histoire vraie, vécue par d'autres et que notre imagination s'applique à revivre dans le délicieux oubli passager de notre personnalité et des contingences trop connues de notre vie. C'est déjà un plaisir que de s'évader de soi-même ; il y faut ajouter celui de l'aventure, et, le plus souvent, celui de l'aventure exceptionnelle qui fouette les énergies.

Vie fictive, certes, et donc, malgré tout, moins intense que la vie réelle, mais vie où nous est épargné tout le remplissage vulgaire des jours monotones, vie où ne subsistent plus guère que les heures ardentes ! L'art est un jeu, la simulation d'une vie plus puissante, plus libre et plus vibrante que celle où nous condamne la réalité. A beaucoup d'hommes, suffit l'illusion de péripéties variées animant une ombre d'existence où persistent leurs passions et leurs inquiétudes familières. Mais ceux dont aucune aventure ne saurait apaiser le désir trop exigeant et trop lucide, ne se contenteront point de fictions où la vie réelle se magnifie, sans doute, mais sans perdre son caractère d'agitation stérile parmi la multiplicité désordonnée, dans le temps, vers la mort. Ceux-là demanderont à la beauté, l'illusion de l'absolu et de l'éternel, et ils l'obtiendront de deux manières qui, d'ailleurs, ne s'excluent pas : tantôt, ce sera surtout par l'effacement de leur individualité dans la contemplation de la nature ou de l'art, tantôt, surtout par la représentation intense d'images chargées d'impressions et de sentiments, d'images où surabonde la vie la plus exquise et la plus émouvante, et d'où semble rayonner un infini.

Que la contemplation comporte l'oubli momentané de soi, une détente de la volonté, tous les psychologues l'accordent. Selon Schopenhauer, c'est dans cet oubli

et cette détente que résiderait la douceur si pure et si pénétrante du plaisir esthétique. Si elle semble envahir jusqu'à nos fibres les plus secrètes, c'est que, normalement, toutes les parcelles de notre corps sont contractées plus ou moins douloureusement par l'action ; la contemplation est comme une grâce où la perpétuelle tension se résout en béatitude. Que signifie le plaisir, sinon qu'un désir se satisfait et disparaît par là-même ? Or, contempler, c'est renoncer momentanément à modifier ce qui est, ne plus vouloir et donc ne plus désirer. Si le bonheur consiste dans la satisfaction de tous les désirs, il consiste dans leur disparition ; la contemplation exclut le désir ; elle donne par là-même, le bonheur. La grande extase esthétique est, d'ailleurs, très rare ; les jouissances ordinaires de la contemplation nous sont un avant-goût de ce que pourrait être ce bonheur de la totale quiétude et du parfait oubli de l'individualité. L'extase prend fin aussitôt que se réveille la tendance à l'action, le désir avec son cortège de soucis.

« A coup sûr, écrit George Sand, il y faut l'absence de vive préoccupation ; la moindre cause de sollicitude éloigne cette sorte d'extase intérieure, qui est comme un oubli involontaire et imprévu de ma propre vitalité¹. » Jean-Jacques Rousseau célébrait déjà « cet état où l'âme trouve une assiette assez solide pour s'y reposer tout entière et rassembler là tout son être, sans avoir besoin de rappeler le passé ni d'enjamber sur l'avenir, où le temps ne soit rien pour elle, où le présent dure toujours, sans néanmoins marquer sa durée et sans autre trace de succession, sans aucun autre sentiment de privation ni de jouissance, de plaisir ni de peine, de désir ni de crainte que celui seul de notre existence, et que ce sentiment seul puisse la remplir tout entière ; tant que cet état dure, celui qui s'y trouve peut s'appeler

1. George Sand, *Impressions et souvenirs*, premières pages.

Heureux, non d'un bonheur imparfait, pauvre et relatif tel que celui qu'on trouve dans les plaisirs de la vie, mais d'un bonheur suffisant, parfait et plein qui ne laisse dans l'âme aucun vide qu'elle sente le besoin de remplir¹ ». Ne dirait-on pas une sorte d'hypnose où l'activité s'est engourdie, où l'âme, appauvrie jusqu'au néant, mais dénuée de toute exigence, se satisfait pleinement de sentir qu'elle existe et qu'elle ne souffre point ? L'hypnose est sur le chemin du sommeil complet, du sommeil sans rêves. La conscience décroît à mesure que s'atténue la tension du vouloir et que se ralentit le mouvement de la vie, dans l'âme et dans le corps. L'on ne goûterait plus la béatitude d'exister, si la vie ne poursuivait sourdement son travail dans les profondeurs de l'organisme ; mais tant qu'il n'y a point de heurt dans les secrets rouages et tant que nulle excitation ne vient, du dehors, inquiéter le désir assoupi, la conscience reste faible, et le sentiment qui l'emplit est si monotone qu'on le croit immuable ; le temps cesse de fuir et la personnalité semble se dissoudre dans les choses. S'il subsiste en elle un reste de désir, il semble que ce soit le désir de s'enfoncer plus profondément encore dans l'oubli, jusqu'à se perdre, sans conscience et sans espoir de réveil, dans l'être universel.

L'état de pure contemplation a la séduction de l'absolu ou du néant ; il attire les âmes par la promesse de l'éternelle quiétude, la plus douce des promesses pour ceux que déchirent les passions ou que torture le sentiment de la vanité de tout effort et de toute vie. Ne plus désirer le bonheur, ne plus désirer la puissance, ne plus désirer l'immortalité consciente, se poser impassible, devant les choses, « ainsi qu'un miroir aux cent regards », consentir à n'être rien, et, du seul fait de ce consentement

1. J.-J. Rousseau, *Réveries d'un promeneur solitaire*, 5^e promenade.

profond, se sentir tout à coup libéré du temps et de toutes les contingences et de toutes les limites, séduction puissante comme celle de la mort pour le désespéré qui suffoque de détresse, ou comme la volupté d'étendre son corps courbaturé d'une longue fatigue et de sentir peu à peu fondre la douleur comme si l'être se dissolvait suavement dans l'immensité des choses exemptes de souffrir !

Mais l'extase immobile n'est qu'une exception même pour les privilégiés ; totalement immobile, elle serait l'inconscience. Dans l'âme libre des soucis de la personnalité, il est rare que n'ondulent pas encore des images et des sentiments variés ; s'ils ne réussissent plus à la faire profondément souffrir, c'est qu'elle a momentanément renoncé à l'action, à la vie cruellement sincère, pour se contenter d'esquisses, d'effleurements et de rêves.

Dans tout plaisir esthétique, persiste, ne fût-ce qu'à l'arrière-plan, comme accompagnement sourd, monotone mais très doux, le plaisir de la délivrance par la victoire sur soi-même ou l'illusion de la victoire sur le monde. Comme le montre si lumineusement Jules de Gaultier, dans ses études sur Flaubert, l'œuvre des Parnassiens, exclusifs adorateurs de la beauté, est un effort pour vaincre le pessimisme issu de l'échec romantique. Pas de but souverain, pas d'absolu de puissance ni d'amour ! Mais il subsiste un moyen de rédemption : la contemplation esthétique. Aimer la vie comme un spectacle, assister à la vie au lieu de s'y débattre comme un acteur trop convaincu ! L'inquiétude du désir et l'angoisse de la mort cessent pour l'artiste qui, les yeux éblouis, contemple « la féerie étincelante des phénomènes ». L'art nous apaise, un peu comme le réveil après les tourments du cauchemar. Quel soulagement de pouvoir se dire que la vie tragique n'a pas plus de consistance qu'un rêve ! Quand le malheur

L'accable et qu'il n'est aucun moyen de l'écarter, l'homme qui, malgré tout, veut vivre, fait un dernier effort désespéré : si ce n'était qu'un rêve ! se demande-t-il, avec tout l'émoi tremblant de celui qui, se sentant perdu, entrevoit une lueur d'espérance. Le matin, quand on se réveille au lendemain d'une journée de douleur, l'idée de l'irréparable se dresse d'abord devant l'esprit qui n'ose la regarder en face et convenir de sa vérité. Pendant un court moment, toutes les forces de l'âme se tendent pour la repousser. C'est faux ! protestons-nous de tout notre être. Mais d'ordinaire, la révolte échoue, les énergies rebelles s'affaissent dans la douleur ou la résignation. Parfois, cependant, elles triomphent ; alors, c'est la folie qui substitue à l'implacable réalité, une fantaisie consolante. Le fou est, très souvent, un idéaliste forcené qui, hardiment, proclame illusoire tout ce qui l'opprime.

Ne cherche-t-il pas le salut dans la même voie, celui qui nie l'univers en faveur du surnaturel ou se contente de rendre inoffensive l'obsession du réel en se persuadant qu'il est tissé « de la substance des songes » ? C'est le salut par l'illusion de vaincre le monde en le mettant au rang de ces fanstamogories fugitives que dissipe le réveil. Mais le plaisir de délivrance peut avoir son principe dans une victoire de l'individu sur soi-même. Quand on s'est pénétré de la conviction qu'il n'y a pas de but, que le désir de bonheur ne sera jamais assouvi, que les êtres seront toujours séparés et plus ou moins antagonistes, que l'humanité périra et que les derniers Dieux périront avec elle, quand on a subi tous les échecs et compris que le sort du désir humain d'absolu est d'échouer toujours, quand on s'est élevé au dernier degré de la désespérance, il ne reste que deux ressources : se tuer ou accepter le réel tel qu'il est, aimer que la vie soit faite de combats, de désirs toujours déçus. Qui n'a connu cette sorte de revirement ? C'est

le revirement de Nietzsche qui, à la suite de Schopenhauer, avait d'abord conclu au néant, et qui, obstiné à vivre, ne le peut qu'en faisant l'effort suprême d'aimer ce qui lui brise le cœur. Etre assez grand pour pardonner à la vie ! Il n'est pas de haine plus atroce que celle du passionné jaloux que ronge la pensée du meurtre. L'image des pires supplices ne représente pas encore de quoi l'assouvir ; et même s'il pouvait, sans risque, réaliser et savourer une vengeance minutieusement cruelle, rien n'effacerait le souvenir d'une trahison. La haine douloureuse s'exaspère vainement contre l'indestructible passé. Et puis, ce n'est pas la mort de l'être aimé que l'on voulait ; c'était son affection sans défaillance, et c'est là ce que sa mort ne vous donnera point. Alors, comme si le pardon pouvait tout racheter, la haine au paroxysme, se sentant impuissante, tombe d'un coup, et c'est, de nouveau, un élan de tendresse, un besoin d'aimer malgré la faute, à cause même de la faute.

N'est-ce pas ce que Nietzsche et tant d'autres semblent avoir éprouvé à l'égard de la vie ? L'essentiel est que cesse l'antagonisme entre le moi et le non-moi. Si le monde ne consent pas à céder devant notre désir, que notre désir cède devant le monde ! C'est le Stoïcisme éternel. Il y a du stoïcisme chez le Parnassien s'efforçant de refouler son appétit de bonheur et son ressentiment contre le réel, pour l'aimer en spectateur ravi de ses formes émouvantes. Mais qu'il s'agisse de la victoire sur soi-même ou d'une illusion de victoire sur le monde, le résultat, c'est l'apaisement passager du désir trop souvent tendu vers d'impossibles bonheurs.

Sur ce fond de douceur et de sérénité, les images de la nature, de l'art ou de la fantaisie vont esquisser, pour l'enchantement du contemplateur, tous les drames essentiels et toutes les aventures de la vie. Les réserves d'énergie n'ont point disparu dans le sujet, du fait qu'il

a renoncé momentanément à vivre en acteur passionné, et c'est elles qui vont animer les images qui défileront en lui ou devant lui. Affranchi des contraintes de l'action, l'homme peut librement multiplier ses rêves, jouir, en imagination, de mille possibilités. Rien n'est vraiment beau pour l'individu qui ne sent pas en lui-même surabonder la vie comme une force rayonnante. Nous ne jouirions pas des images si nous n'avions assez d'énergie intérieure pour les charger de sensibilité, et susciter autour d'elles, le poème indécis des souvenirs. Quand nous éprouvons vraiment que le monde est beau, c'est que nous percevons autour de l'heure présente, comme une rayonnement de possibilités délicieuses, c'est que dans le vertige des rêves et des souvenirs, nous perdons le sentiment de nos limites, des limites de nos actes et des objets que nous désirons, et, comme si nous présentions un infini à travers chaque être et chaque joie, nous croyons possible la plénitude. Les images les plus belles sont celles qui, par la profusion et l'ampleur des sentiments et des pensées qu'elles suscitent brusquement en nous, semblent nous faire goûter, en quelques minutes, la saveur essentielle d'une infinité de vies. Si, d'ordinaire, les images de l'art nous paraissent plus exquisement émouvantes que celles de la nature, c'est que l'artiste les a choisies, préparées à cet effet. L'image de la nature nous rappelle trop par ses particularités, les conditions de la vie active, misérablement affairée, aux prises avec tant de brutalités qui excluent le libre jaillissement de la fantaisie. Elles sollicitent trop aisément, en vertu d'une trop longue habitude, l'égoïsme toujours avide ou les affections toujours inquiètes. Or le plaisir esthétique, on l'a dit, suppose un arrière-fond de renoncement et de sereine acceptation.

La réalité présente et sincèrement vécue n'est jamais belle ; mais toute réalité peut donner prétexte à la conception de la beauté ; l'essentiel est de pouvoir

prendre vis-à-vis d'elle l'attitude d'un spectateur désintéressé mais capable de vibrer sympathiquement et d'enrichir d'une profusion de pensées, de sentiments, de souvenirs et d'anticipations confuses les circonstances qui lui sont données. Un champ de bataille, à qui le voit de près, n'offre que sensations dégraisantes : image partout présente de la mort la plus atroce, odeurs de charnier, ruines de tout ce qui fut la vie jeune et riante, affreuse difformité du chaos, rappel de la stérilité finale de tout travail humain, de l'impuissance et de l'instabilité de notre civilisation. Pêle-mêle de corps déchiquetés, enlizés, tordus, de vêtements boueux, amoncellement de débris empestés, et par instants, prolongement de la pensée vers la souffrance de tant de deuils, au sein des familles lointaines. Mais si, au lieu de ne voir que les lugubres déchets de l'épopée, nous avons contemplé la bataille elle-même, qui sait si nous n'eussions pas eu l'âme gonflée de souffles grandioses ? La bataille n'est-ce pas la vie s'exaspérant jusqu'aux plus hauts sommets de l'énergie et du pathétique ? Les cendres de l'incendie, les restes calcinés du feu d'artifice, quelque décevants qu'ils puissent nous paraître n'empêchent pas qu'il y ait eu auparavant une fête éblouissante et le somptueux jaillissement d'étincelles multicolores. Au regard d'un spectateur hors de danger, la bataille aurait pu revêtir une beauté grandiose. Sans parler du pittoresque sombre, éclatant, mouvant, de tout le tumulte d'une tempête où tourbillonnent des multitudes, parmi des nuées trouées d'éclairs, il y a la tonique pensée que des milliers de vies, fouettées par l'action la plus âpre, jettent leurs feux suprêmes. Toutes les souffrances qui rampent et gémissent dans la boue de sang, sous le piétinement des troupes hurlantes semblent étreindre l'âme, l'accabler, mais préparent le sursaut d'énergie délirante qui monte comme

une immense flamme, dans une bravade d'héroïsme, triomphant de la douleur et de la mort.

Peut-être le spectateur qui n'est point mêlé à l'action, réussirait-il à réaliser en lui-même le sens prodigieux de ce tumulte. Encore lui faudrait-il être dans une large mesure désintéressé quant à l'issue possible du drame, assez libre de soucis pour que toutes ses réserves psychologiques puissent jouer aisément, multiplier les esquisses de pensée et de sentiment par quoi semble onduler à l'infini notre vie spirituelle. Peut-être même une telle liberté d'âme serait-elle interdite à tout spectateur présent. Comment ne point se laisser prendre trop brutalement par un drame trop réel, comment secouer toute inquiétude, s'interdire de sympathiser trop profondément avec des souffrances désespérées, massives et sans ailes ?

Les batailles ne sont belles que pour les spectateurs lointains qui les contemplent dans leurs souvenirs ou dans les récits d'un autre. Stylisée par l'art, la grande aventure collective du combat revêt une sauvage grandeur, alors que dans le réel, elle n'est qu'un ramassis de petites aventures individuelles, mesquines, sans gloire, sans exaltation, sans poésie. L'héroïsme pleinement conscient y est l'infime exception ; le combattant agit presque toujours sans âme, se meut par habitude ou par entraînement d'imitation, s'attachant, d'instinct, à conserver sa vie dans les conditions les plus difficiles, évitant les obstacles, visant un ennemi, bondissant ou rampant vers un abri, échappant à l'étreinte d'un blessé, sautant par-dessus un cadavre, la conscience absorbée dans l'instant, infiniment pauvre, inapte au déchaînement pathétique des souvenirs, à la conception émue des rêves rédempteurs de triomphe national, de civilisation ou de justice universelle. La vapeur dorée de la gloire ne s'élève des cimetières qu'aux regards prévenus de ceux qui se souviennent et ima-

ginent à loisir. La grandeur historique est un magnifique poème composé sur d'humbles réalités. Mais le poème et le souvenir du réel finissent par se confondre si bien dans nos âmes que nous devenons incapables de les dissocier. Notre instinct social et la constante pression de l'opinion au service de la collectivité entretiennent en nous l'illusion par quoi nous nous laissons emporter vers les plus terribles épreuves comme vers la plus noble et la plus exaltante destinée. Rayonnement de gloire, brillants costumes, décorations, panaches, drapeaux, arcs de triomphe et défilés de fanfares, tout cela pour décider les hommes à l'action la plus dange-reuse. Le mirage de la grandeur historique tient, dans les sociétés, un rôle analogue à celui que tient, dans l'espèce, l'amour. Il faut obtenir que, triomphant de tous les dégoûts, acceptant toutes les épreuves au détriment de son égoïsme, l'individu accomplisse les gestes essentiels à la vie de l'espèce ou de la nation. L'odeur des charniers nous suffoquerait d'insupportable horreur, nous guérirait à jamais des tentations guer-rières et nous paralyserait de lâcheté à l'approche du combat, si quelque étrange magie d'idéalisme ne nous ensorcelait du prestige de la beauté historique et des magnificences de la gloire.

Mais comme tout s'épuise et s'éteint dans la lassitude de certains jours angoissés où l'on vit soi-même les grandes aventures de l'histoire ! Du carnet d'un combattant nous détachons ces phrases mélancoliques : Ainsi je vis dans la grandeur et je n'en ai pas conscience ; mes actes sont souvent des actes de sainteté, et je ne m'en aperçois pas ; nos plaisanteries, quand les obus tombent dans le voisinage, sont de l'héroïsme, et je puis à peine le croire. Je ne vois partout qu'expression d'appétits vulgaires, que gestes automatiques, figures d'inquiétude ou de joie mesquines ; je n'entends que paroles de mécontentement ou mots de basses espé-

rances ; j'assiste à de petites querelles, à des passe-droit, à toutes les vilenies du temps de paix ; le plus misérable égoïsme prédomine ; les hommes sont seulement un peu plus frustes, un peu plus cyniques, un peu plus malpropres et dépenaillés. Et cependant je sais que, vus de loin, nous paraissions des êtres d'exception qui vivent dans la grandeur. Hélas ! nous ne vivons pas dans une griserie d'enthousiasme ; notre âme n'exulte pas de la joie prestigieuse du sacrifice ; nous ne sommes que des hommes ordinaires ; mais nous sommes la matière d'où l'histoire et l'art tireront des êtres d'exception. Le héros vivant et agissant n'est pas plus qu'un homme ; il est souvent moins qu'un homme. Le héros n'existe, à vrai dire, que dans la pensée transfiguratrice de ceux qui vivent ou qui vivront loin des circonstances où nous vivons. Quand nous nous sentons fiers de participer à de grands événements, ce n'est pas que nous éprouvions de prodigieuses jouissances ou que nous soyons riches de complexes et nobles douleurs ; nous sommes dupes d'une illusion que des hommes étrangers à l'action présente ont fait naître et s'étendre en nous. En nous se confondent alors acteur et contemplateur ; nous ramenons sur la vie le prestige de l'art ou de l'histoire. Mais il n'y a jamais dans le présent, que la vie, l'humble et vulgaire vie. Ce n'est pas nous qui sentons notre grandeur, notre héroïsme ; ce sont les étrangers, les transfigurateurs lointains. Nous sommes les motifs de leurs enthousiasmes, les humbles causes sacrifiées des ivresses qui feront battre puissamment leurs cœurs, couler plus vite le sang, comme un flot d'ardeur dans leurs veines, allégeront leurs membres, ébranleront et soulèveront des vagues délicieuses du fond de leurs âmes. Et nous ne sommes qu'un pauvre troupeau lassé qui s'efforce de maintenir médiocrement sa vie, parmi l'immense hostilité du monde.

Certaines personnes, il est vrai, même dans les aven-

tures personnellement vécues, et au moment même où elles les vivent, savent se tenir sur les confins de l'attitude esthétique. Manque de sincérité foncière, abandon qui se retient, volonté personnelle qui ne s'oublie pas et conserve par devers soi, très net, le pouvoir de se ressaisir et de limiter l'expansion de tout désir, de tout sentiment, de toute émotion ; parfois, pour certaines âmes, possibilité d'être à peu près complètement sincères, et même de l'être complètement dans la zone consciente, tout en gardant inconsciemment le pouvoir de se redresser, de s'évader, le pouvoir de se consoler très vite et de retrouver presque instantanément le calme et l'indifférence égoïstes. On dirait parfois une rupture de la solidarité mentale. De même que l'on réussit parfois à oublier ce qu'il est salutaire d'oublier, de même on réussit exceptionnellement à retrancher très vite de sa vie psychologique l'émotion à laquelle on avait cru se livrer sans réserves ; au moment où on l'éprouvait, il restait malgré tout, à peine consciente, la sourde et rassurante garantie que la douleur ne durerait point. Qu'y a-t-il au fond de tout cela ? Sans doute la souplesse et l'habileté souveraine du besoin de bonheur, le travail secret d'un instinct de conservation, l'obscur et tenace lâcheté peut-être devant la souffrance d'une vie trop sincère. Tel homme qui ne se laisse point prendre entièrement par l'amour, consent bien à en éprouver légèrement ébauchées, les impatiences, les déceptions et les angoisses, mais ne les autorise point à l'envahir pleinement, avec toute l'intensité qu'elles prennent chez les grands passionnés. C'est qu'il ne voudrait pas aller jusqu'à la douleur noire, absolue, hantée de meurtre et de suicide ; il veut vivre et jouir de la vie, et c'est pourquoi son instinct le défend ; il s'agit d'une inhibition réalisée non point par la volonté consciente, mais par une tendance, une habitude, une crainte permanente qui veille dans l'ombre. De premières expé-

riences cruelles ou l'expérience d'autrui que l'on a vue ou reconstituée par l'imagination, créent en vous une persistante appréhension des conséquences que peut entraîner une passion trop exclusive et trop ardente ; à cette inquiétude peuvent s'ajouter pour renforcer l'inhibition, une sorte d'orgueil masculin, un instinct de domination qui n'accepte pas volontiers de plier devant une femme, une propension à la critique et à l'ironie qui ne cesse de considérer les côtés risibles de toute aventure et s'attaque à l'illusion que comporte toute exaltation d'amour. Ces forces refrènent les énergies qui se déploieraient en passion violente et douloureuse ; l'on n'éprouve qu'une ébauche de passion ; l'on se contente d'en prolonger idéalement les effets, d'imaginer la violence du désir, le délire des espoirs et des déceptions, le tragique des ruptures. Les jouissances que l'on y éprouve n'ont sans doute point la même densité, mais aussi les regrets qui les suivent sont-ils moins cruels ; l'inquiétude de perdre et la douleur de ne point posséder pleinement sont moins vives et moins obsédantes ; il reste assez d'énergie disponible pour évoquer le tumulte des souvenirs et des rêves, pour fuir dans la poésie vibrante et légère, tout en éprouvant le réconfort de pouvoir se dire que toute votre destinée ne se joue point sur cette unique chance de bonheur, et que la vie reste immense par delà les pires déceptions d'amour et la perte même définitive de ce que l'on aime.

Sur ce fond de sérénité, se joue assez superficiellement la scène ravissante de la passion. Mais si elle restait trop constamment superficielle, comme elle manquerait d'accent et de saveur ! Il faut que l'on ne cesse point de soupçonner la possibilité toujours prête de son épanouissement jusqu'aux extrêmes intensités. Se sentir sans cesse au bord du vertige et se retenir d'y succomber, mais entrevoir confusément des échappées infinies, consentir même parfois au vertige, ne pas se

dérober à l'éclair d'un lancinement douloureux, à condition que ce ne soit qu'un éclair et que l'on se reprenne vite, d'un coup. Bref, l'on veut faire des expériences de douleur amortie, laissant deviner la douleur la plus désespérée afin d'aviver par contraste les voluptés et les joies, afin de savourer aussi abondamment que possible tout ce que la passion comporte de délicieux, sans payer rançon de souffrance aiguë. Effleurer, imaginer plutôt que vivre pleinement, réussir par là-même à s'adapter aux conditions d'incohérence et d'imperfection de la vie ; il faut que l'instinct de conservation entretienne au-dessus des tristesses présentes, un barrage massif de calme et d'obscur confiance qui empêche la peine de se développer en un tourbillon de désespoir.

Il reste que la plupart des hommes sont incapables à prendre devant la nature l'attitude désintéressée qui convient à la contemplation ; l'art a pour but de leur rendre accessible le plaisir de la beauté. L'artiste s'appliquera donc à provoquer chez les spectateurs ou auditeurs, les dispositions d'âme hors desquelles rien ne peut vous paraître beau. Comment obtenir le désintéressement nécessaire ? Souvent, par l'immobilité de l'œuvre d'art : une statue, les personnages d'un tableau, étant immobiles, suggèrent au spectateur un sentiment de calme ; en leur présence, on n'est point tenté fortement d'agir et l'on ne peut prendre pleinement au sérieux les passions qu'ils représentent ; d'emblée, l'âme s'établit dans le plan du rêve où l'on n'éprouve que des douleurs atténuées, que des plaisirs dont la disparition ne laisse point de regrets, des émotions légères qui se succèdent et s'effacent au gré de la fantaisie. Pour engourdir la volonté, pour amortir momentanément dans le spectateur ou l'auditeur, le sentiment de la personnalité, l'artiste met en œuvre, sous forme idéalisée, certains procédés d'hypnotisme : en musique, le rythme, en poésie, le rythme et la rime, déterminent

par répétition et monotonie, un léger assoupissement des puissances actives. Tout art a ses procédés qui lui sont propres pour ôter partiellement au sujet la conscience de lui-même.

L'attitude convenable étant prise, le spectateur ou l'auditeur ayant cessé, pour quelques instants, de poursuivre des buts concrets et personnels, de désirer des satisfactions positives, il s'agit maintenant de provoquer en lui des évocations abondantes d'idées et de sentiments pénétrés de charme. Le plaisir esthétique resterait pauvre et presque négatif si l'imagination affranchie de ses servitudes coutumières vis-à-vis des buts, ne se jouait, sans limites, dans le monde des possibilités agréables où les désirs à peine ébauchés surgissent en foule et s'apaisent de satisfactions illusoires, multipliant les esquisses de plaisir dont les saveurs mêlées composent un bonheur complexe et délicieusement capiteux. Dans l'indécis de l'âme peuvent onduler confusément mille possibilités que les lignes trop nettes du réel excluront toujours pour nous, et peuvent se lever, dans la douce lumière immatérielle, mille fantaisies dansantes qui esquissent, en quelques instants, toutes les fêtes de la vie. Ce ne sont qu'effleurements, caresses d'ombres, mais qui suffisent à l'âme complexe et vibrante où le moindre frisson éveille des résonances inlinies. Les images que nous propose l'artiste ont subi la préparation qui les dépouille de détails oiseux et vulgaires, de tout ce qui peut orienter l'esprit vers la médiocrité de l'existence terne et harassée. Seuls subsistent les traits essentiels et par là-même les plus suggestifs ; stylisée, l'image exerce une sélection de noblesse, d'élégance et de délicate volupté sur l'infini des états d'âme qu'elle suscite et qui mettent autour d'elle comme des palpitations, des rayonnements et des parfums. L'art c'est de la vie concentrée, de la vie dégagée d'un misérable fatras, de la vie dont on ne garde que les moments d'intensité.

Des paysages et des aventures humbles ou grandes, nous voudrions extraire une poésie essentielle comme un prodigieux élixir qui nous emplirait brusquement de force rayonnante. Rayonnante, car il ne nous suffit pas de ressentir un bien-être de plénitude ; nous désirons encore, autour de notre présent bienheureux et du petit espace qu'occupe notre corps, un épanouissement indéfini de possibilités ardentes ; il nous faut un vaste rayonnement de joie qui répande notre vie sur l'univers présent et sur l'avenir. Un mouvement désespéré de tout notre être tente de soulever toutes ces images que nous sentons trop étrangères et que nous voudrions voir tourbillonner dans notre pensée comme des rêves alors qu'elles s'imposent à nous lourdement comme des choses qui nous laisseront mourir. Un mouvement désespéré tente de ressusciter les heures d'autrefois où nous sentions peut-être plus vivement la beauté discrète de ces paysages verts, où nous n'apportions point vers eux les pauvres obsessions qui encombrant l'âme et l'empêchent d'accueillir naïvement les limpidités, les senteurs agrestes, les souffles légers qui courbent les herbes sous une indéfinie caresse, les souffles qui semblent venir du ciel bleu, enlacer les rochers gris épars à la crête des collines, et descendre le long des pentes dorées de soleil jusqu'à la fraîcheur murmurante du ruisseau qui bondit en cascadelles écumantes, disparaît dans l'ombre des tertrés, sous les aulnes, puis s'étale transparent sur le sable. Mouvement désespéré pour étouffer toutes les pensées qui nous empêchent de nous fondre dans cette fraîcheur verte et lumineuse, pour jouir jusqu'au fond de l'être de cette fête qui ne nous attendait pas, et qui, parmi la splendeur toujours neuve de l'été, se célèbre dans la solitude. Comment dire la pureté saine de ces images rustiques, ce parfum d'éternelle adolescence, cette impression de fête retirée, secrète et pourtant étalée pour tous les regards qui viendront

s'aventurer dans ce désert accueillant ? Fêtes des ajoncs d'or et des bruyères roses, fête des fougères luisantes, fête des ruisseaux clairs ; nappes vaporeuses des prés argentés de rosée aux premières heures du jour, blancs quadrilles gracieux des bouleaux, moutonnement vert des taillis, au loin, sur les pentes, ascension graduelle de tout le paysage jusqu'aux sommets couronnés de la masse brune des pins ; obscurs refuges des plus hautes collines, refuges lointains embaumés de tous les parfums champêtres, refuges où dans un mystère de quiétude, s'assemblent les bonheurs errants du voluptueux été, quand s'étire et s'alanguit la vie éparse. Nos rêves tendus de désirs montent vers les hauteurs et se fondent dans un douloureux effort pour faire éclater la joie au-dessus des immobilités sombres. Nous voudrions que toute l'ivresse de cette nature vînt se ramasser en la pointe extrême d'une émotion éblouissante. Eclair vainement appelé qui nous ouvrirait des immensités lyriques, un seul éclair qui délivrerait dans un même éblouissement de victorieuse allégresse, tous nos désirs captifs et toutes les indicibles aspirations, toutes les secrètes délices du paysage.

Mais l'éclair ne jaillit jamais, et nous demeurons au seuil de l'immense féerie, jouissant, à travers la déception de la deviner inaccessible, du singulier bonheur de l'avoir pressentie. Une fois pourtant le voile sembla se déchirer et la vaste extase s'ouvrir : au-dessus des sapins, dans le bleu vif du ciel, s'élançait tout-à-coup un vol blanc de palombes.

Ainsi le mouvement de notre désir, après avoir plus ou moins longuement erré parmi la diversité des impressions et des images, se porte vers des joies souveraines qu'il voudrait prodigieusement intenses, condensées comme en un point d'ivresse suraiguë et dans lesquelles pourtant il lui plairait de pressentir toute la diversité des choses dont il aurait dégagé la plus subtile essence.

Chaque fois que nous retournons devant certains paysages nous éprouvons le même malaise de ne pouvoir en faire jaillir les richesses de sentiment que nous y soupçonnons. Vanité de toutes les couleurs et de toutes les formes ! Que nous servirait de noter quelques-unes des apparences les plus durables ou les plus séduisantes de ces collines, ces vapeurs argentées de soleil sous les bosquets de bouleaux et les ondulations bleues de l'étang perdu dans les solitudes ? Ce qui nous importe réellement, c'est l'émotion, le chant de cette nature, l'intime réaction de l'âme désespérée devant cette campagne que tant d'autres maintenant anéantis ont contemplées, comme nous, sous le soleil d'or et d'espérance. C'est le même malaise d'obscuras aspirations et d'irrémissible incomplétude, que nous ressentions dans le matin discrètement doré devant le grand Trianon rose et blanc, sous le soleil d'été, ouvrant ses arcades sur une vapeur bleue de pastel qui flotte devant le fond vert-sombre des feuillages et des gazons doux comme de fraîches toisons : flûtes et hautbois qui chantent leurs mélodies sobres et souples sur les bonheurs défunts d'une humanité fine et lointaine... Lourde résignation parfois où s'engourdissent les désirs, où l'on incline à l'abandon de toutes les chimères. Du haut des terrasses, nous regardions les allées sombres qui, sous les grands marronniers touffus et les tilleuls légers, s'en vont vers les bassins luisants ou l'échevèlement vaporeux des jets d'eau. Nul songe ne flottait plus dans les caresses de la brise ; à peine quelque indéfinissable regret, par instants, nous effleurait-il, quand nous portions les yeux sur la bienheureuse clarté blanche des ailes du palais harmonieux, et le rythme élégant des fenêtres et des balustres ; et puis tout à coup, des profondeurs de beauté triste semblent s'ouvrir quand, sur la terrasse de l'orangerie, les regards perdus sur les bois de l'horizon, nous entendons des heures dorées qui tombent d'une cloche,

Là-bas, l'on ne sait où, dans le château : subit et bref rayonnement d'illusoire plénitude, comme si ces heures faisaient sauter la morne couche du présent et nous replongeaient dans le frais enchantement de notre jeunesse.

Quelle musique faudrait-il pour dégager toute l'émotion des souvenirs ensevelis dans ce paysage d'art chargé d'histoire ? Quelle musique nous délivrerait du malaise de pressentir autour de nous tout un monde de poésie sans pouvoir l'amener à la conscience ? Impassible paysage qui promet tant et garde enfermés ses trésors ! Quel coup d'archet, quelle phrase brève et déchirante déchaînera le ruissellement des suavités ? Notre esprit reste morne, esclave des choses insensibles ; mais tout à coup, parfois, l'idée de la mort nous vient comme une étrange réaction qui secoue la sensibilité, émeut tout un tumulte de pensées, donne à toutes les choses un recul, un flottement de rêve, les enveloppe des vapeurs de la vie, comme si la pensée que tant d'êtres sont morts, et qu'il nous faudra mourir allégeait soudain l'âme et l'exaltait d'on ne sait quel triomphe. Qu'un chant triste s'élève, l'heure se solennise, et des profondeurs semblent s'ouvrir derrière les plus humbles choses.

Il se peut que parfois le plaisir esthétique résulte uniquement, comme le dit Schopenhauer, de cet apaisement passager du vouloir-vivre, où l'on goûte la douceur d'une détente et le calme d'un cœur sans désirs. Mais que de fois aussi ne ressentons-nous pas une tristesse sourdement irritée d'être un pur miroir qui reflète, impassible, les couleurs et les formes, alors que nous voudrions, à travers toute notre âme, le tourbillon grisant d'une tempête lyrique ! Notre douloureux désir c'est que la nature exhale, pour nous, les parfums et les troubles délices de la vie, comme une musique plus essentielle que toute image et que toute parole. Faute

de ces émanations de poésie pure, traversée de lambeaux de rêves et de souvenirs, le paysage, devant nous, demeure étranger, indifférent et morne. Mais il n'y a point de lyrisme hors de notre âme : le paysage n'est que prétexte, ensemble de motifs. A nous de faire subir aux images qu'il nous propose une intime distillation spirituelle. Le lyrisme exige un pouvoir d'abstraction : il faut ne plus savoir évoquer la précision des événements, des personnes, des images ; il faut en extraire involontairement l'essentiel. Toute une période de vie laisse un sentiment vague de tristesse, de joie, de fraîcheur ou de lassitude, une impression de parfum ou de musique. Toute l'essence de toutes les joies dans l'hymne à la joie !

Hérédité, peut-être, d'antiques impressions, affinités de notre organisme et des parties instinctives de notre âme avec la terre où vécut la longue lignée de nos ascendants, restes indécis d'associations d'idées formées au cours de notre enfance, buée de sentiments qui revêt, à nos yeux, les êtres comme une délicate parure de suavité ! Nos sensibilités secrètes choisissent dans le vaste ensemble : ce bouquet de genêts verts qui jaillit de la nappe rose des bruyères, fuse comme un jet de senteurs amères et vivifiantes, une allégresse de jeunesse vers les saveurs printanières des souvenirs lointains et des espérances abolies. Ces longues lames glauques d'iris sauvage qui, sous la brise, au bord de la rivière, se renversent et blémissent de la pâleur ardente du soleil, puis se redressent dans un frémissement silencieux, suscitent comme un subit renouveau, l'émoi des journées radieuses et brûlantes des étés de l'adolescence où nous nous glissions dans l'ombre des ravins profonds, vers la fraîche limpidité des ruisseaux qui chuchotent comme des feuillages. Sur la pente des collines tendues de bruyères, d'ajoncs, de fougères basses, les genévriers érigent çà et là leurs cônes verts,

doucement hérissés, immobiles sous la brise. Taciturne consolation des stériles solitudes, ils évoquent la blanche ondulation des troupeaux et la lente chanson des bergères dans l'air des hauteurs enivrées de l'odeur du thym et des genêts, les frissons d'ailes et les caressants contacts dans les nids duvetés, au creux accueillant des arbustes touffus, toute la charmante aventure des vies d'oiseau, à travers la splendeur des saisons embaumées, dans la vaste liberté radieuse des sommets déserts, un bref parfum salubre des humbles existences près de la terre. Impressions qui gonflent le cœur d'une joie subite, exaltent et allègent l'âme, élèvent le regard et la pensée vers la crête d'où jaillit une ligne virginale de frères bouleaux blancs dont le feuillage blond frissonne, échevelé dans le ciel bleu.

Que sur le paysage vert et fauve s'ouvre parfois une échappée jusqu'à l'horizon brun, dentelé sur le ciel blême, et notre vie s'épanouit à la sollicitation de la route blanche qui serpente au flanc de la colline lointaine et disparaît au bord du ciel, attirant l'âme au delà des horizons, vers les mystérieuses séductions de parcs enchantés du nonchalant éplorement des lourds jets d'eau que par instant balance échevelés la brise. Le présent, l'immédiat cessent d'accabler l'âme ; ils la stimulent et l'inspirent, éveillent des chants, exhalent tous les effluves grisants de la fantaisie, suscitent l'allégresse des évasions dans l'indéfini troublant de l'espérance et du rêve.

Pourquoi s'épanouit devant nous un étrange bonheur d'autrefois et comme un passé d'espérances mortes quand nous regardons le grand midi éblouissant sur le vaste paysage où brillent çà et là des lueurs d'argent vif ? Grand paysage du midi d'été, glorieux comme une solennité de splendeurs aimées et familières ; ruissellement blanc de la route ensoleillée vers les vallées doucement vaporeuses, lueurs, au loin, des toits d'ardoise,

des petits étangs et des ruisseaux... Impression fugitive que cette grande image ardente est comme un rêve aimé qui se détache un peu de nous, sans cependant pouvoir subsister autrement que par notre âme. Parfums d'adolescence, promesse du soir plein de repos, de fraîcheurs et du souvenir des odeurs de la montagne. Sous le soleil, nous aspirons à l'apaisement du crépuscule atténuant la netteté des formes sous les mille nuances de ses brumes légères, de çà de là roses ou dorées, bleuâtres ou givrées, enveloppant peu à peu la terre de douceur et de silence ; nous aspirons à la solitude des nuits de lune sur les collines et les landes, où semble s'ouvrir le ravissement d'un réveil ineffable par delà toutes les petites choses de la vie et l'écoulement du temps. Les images des êtres deviennent imprécises comme des songes ; l'on dirait bientôt qu'elles ne sont plus que des esquisses illustrant comme dans une rêverie musicale, les mouvements secrets du cœur. Une bouffée de brise odorante apporte parfois un ruissellement clair de source où l'on imagine des reflets tremblants de lune, et qui se dissipe en frémissement jusqu'au silence ; en nous se lève une vague de sentiments chargés de souvenirs indécis, et qui s'élargit en nappe suavement lumineuse et sereine. Recueillement qui n'est point monotonie, mais douces ondulations spirituelles, légères lames mouvantes sur un fond d'éternité. L'âme se sent devenir plus profonde et plus vaste, ayant rejeté les mille entraves de la vie active, et rompu les cloisons qui, dans l'existence quotidienne, la séparent des sublimités. Un sens enivrant se dégage de cette terre endormie dans la silencieuse magie du clair de lune ; c'est le sens inexprimable, mais délicieusement assimilé, savouré par notre âme, de ce paysage devant lequel nous avons d'abord souffert de nous trouver impassible et morne, asservi à la résistante netteté de choses étrangères et indifférentes.

Ainsi donc c'est notre âme qui compose l'élixir de la beauté en distillant le suc de sentiment que peuvent contenir les images du monde et les aventures de la vie réelle. Une liqueur complexe, subtile, grisante, donnant une euphorie de plénitude traversée de souffles parfumés et de rayons, telle est l'œuvre lyrique, et c'est en définitive au lyrisme que tend plus ou moins directement tout effort de réalisation esthétique. Distillation souvent spontanée, à peine consciente, mais parfois aussi plus ou moins méthodique et préméditée, dans l'un et l'autre cas, usant approximativement des mêmes moyens et tendant au même résultat. De cette élaboration lucide on pourrait citer bien des exemples célèbres. Certaines compositions de Barrès figurent parmi les plus évidents et les plus caractéristiques. Une fois l'impression faite par un spectacle, un événement, on lui donne le temps de se développer, d'attirer autour d'elle des souvenirs, de susciter par fragments ces phrases dures et brèves où s'accumulent les puissances de volupté et de désespoir comme s'assemblent les eaux profondes derrière les digues. Et quand nous lisons ces pages heurtées et tendues, les digues éclatent parfois et nous sentons, en nous, ruisseler le lyrisme. N'est-ce point pour se donner de plus riches, de plus débordantes et plus subites griseries que le dilettante concentre ainsi la vie en ces raccourcis de phrase, lourds de mille sensations, en ces images auxquelles semble aboutir tout un monde frémissant d'exquises nuances, et dans ces mélanges capiteux de sensibilités contrastantes ? Perpétuelle évocation du « roman vaporeux de la mort », autour de la beauté charnelle, parmi les chatolements des villes romantiques, délices de goûter dans une jeune femme, tous les charmes d'une race séculairement affinée, toutes les grâces et toutes les sensualités délicates, toute la tradition et tous les souvenirs émouvants d'une société, toute la poésie d'un paysage, tout le

trouble d'une métaphysique de la nature dont Petite-Secousse est le vivant symbole ! Tant d'impressions drainées au cours d'un voyage à travers l'éblouissement des jours ensoleillés, les somptuosités funèbres du passé d'or et de poussière, les âpretés déchirantes, les musiques saccadées, les molleses parfumées et les fraîches sérénités nocturnes d'Espagne, s'achèvent et semblent se condenser dans un excès de volupté : la Pia sanglante qui agonise de son amour incestueux. Parfois se déchaînent enfin les immenses vagues de solennelle désolation, submergeant d'une sombre joie jusqu'aux indécis confins de l'âme, les misérables soucis individuels, sous la puissance des universelles fatalités de la vie et de l'amour. Qui ne discernerait dans les derniers accords de la symphonie sur la « Mort de Venise », l'élan des plus grandes frénésies religieuses, le désir d'absolu dans la volupté, le besoin de « franchir les limites normales d'une destinée » ?

Mais le trouble dont nous pénètre l'art est de qualité plus rare, semble-t-il, que les émotions même les plus exquises de la vie naturelle ; on y perçoit comme des nuances mystiques. Les palais de l'art ont le silence auguste des cathédrales, et c'est avec un religieux recueillement que l'on approche tels lieux célèbres de noblesse et de solennité où l'art évoque la somptuosité de féeries défuntes, tout ce que l'on tenta pour exalter l'humble vie en des splendeurs et des fastes où l'orgueil humain dressé devant le vide des horizons se donne l'ivresse du suprême et l'illusion que son œuvre peut défier les immensités. L'œuvre d'art semble porter un reflet de l'éternel et du divin. N'échappe-t-elle pas au temps, mieux que les hommes ? Les générations qui la virent naître, sont mortes, l'œuvre demeure pour l'enchantement des nouveaux venus. Elle survit même aux Dieux : le paganisme est mort ; les statues de ses Dieux subsistent. Quand la mort a réduit en poussière l'être de

chair, la statue maintient au-dessus des siècles, le souvenir de ses traits abolis. L'art nous apparaît comme un moyen d'éterniser ce qui passe. Antiques associations d'idées, anthropomorphisme invincible, illusion si naturelle ! L'image reste un peu, à nos yeux, le substitut de l'être ; elle a droit aux mêmes égards ; les fidèles baisent le crucifix, et ce n'est point pour tous, un baiser symbolique. L'art nous semble sacré, sans doute à cause de ce don d'immortaliser, mais encore et peut-être surtout à cause de ses origines religieuses. Les Dieux seuls eurent d'abord des statues et des images ; toute poésie et toute musique étaient réservées à leur culte. Puis, ce fut le tour des hommes divins, des chefs, ensuite, celui des hommes supérieurs. Il est resté à l'art quelque chose de son caractère originel ; d'aucuns y voient encore une manière de sacerdoce. La beauté passa longtemps pour le privilège des Dieux, et le mysticisme platonicien qui dérive d'un monde surnaturel, toute beauté sensible, ne fait guère que présenter sous forme épurée, tout un amalgame d'antiques impressions et de confuses croyances.

A tant de siècles d'intervalle, c'est le mysticisme esthétique du romantisme allemand : Tieck proclame la poésie plus réelle et plus essentielle que l'univers physique ; Schopenhauer enseigne que l'Idée, principe de toute beauté, persisterait même en l'absence de l'univers du temps et de l'espace, que la musique, surtout, est l'équivalent de toutes les formes et qu'une simple mélodie, dans une âme, exprime plus adéquatement la nature de l'Etre que ne font les cieux peuplés d'étoiles. Incontestable ressouvenir du Platonisme, idée que les ravissements du beau ne peuvent avoir de causes naturelles, mais sont le signe d'un monde supérieur, et qu'en définitive, le monde sensible où nous sommes éphémères, séparés et tourmentés, n'est qu'une apparence provisoire ! Pressentiment d'une

vie d'où toute misère est absente, où tous les êtres communient dans la même essence, dans la même Idée ou dans la même musique, d'un monde d'oubli, d'unité et d'éternité vers lequel peut se détourner notre âme ! C'est bien ce qu'exprime Leconte de Lisle, sans y croire littéralement :

*« ... Mais vivant en lui, chante au cœur du poète
L'hymne mélodieux de la sainte beauté.
Elle seule survit, immuable, éternelle.
La mort peut disperser les univers tremblants,
Mais la beauté flamboie et tout renaît en elle,
Et les mondes encor roulent sous ses pieds blancs. »*

Pour mieux réaliser en eux-mêmes, cette suggestion d'éternité, les Parnassiens s'appliquèrent à démêler dans la nature, les traits les plus généraux et les plus durables. Flaubert disait : « Adieu pour toujours au personnel, au relatif, au contingent », et encore : « Le premier venu est plus intéressant que M. Gustave Flaubert, parce qu'il est plus typique et par conséquent, plus général¹. » C'est au nom de ces principes, que le Parnasse condamne le lyrisme : ne faut-il pas transposer les sentiments, sous peine de ne pas exprimer l'éternel ? La forme importe plus que les sentiments qui l'animent, car ceux-ci manquent de constance ; il n'est pas deux personnes qui les éprouvent identiquement ; la forme est impersonnelle ; sa beauté peut s'imposer à tous ; elle survit aux siècles. Flaubert en arrive à se demander si la forme, abstraction faite du sens, ne suffirait pas à éveiller en nous, une émotion esthétique très délicate et très pure, s'il n'y aurait pas, dans le style parfait, « quelque chose d'éternel comme un principe² ».

1. Flaubert, *Lettre à George Sand*, 1866, citée par Canat, *Le sentiment de la solitude*, p. 251.

2. Flaubert, *Journal*, 178.

L'on concevra la beauté comme sereine et immobile, étrangère aux passions qui rappellent trop l'individuel, le subjectif, le changeant. La beauté, selon Baudelaire, est belle « comme un rêve de pierre » ; elle ouvre « ses larges yeux aux clartés éternelles ». Mots magnifiques et qui imposent la sérénité, réminiscences du Platonisme ! On ne croit plus vraiment à l'Idée, mais ce mot reste chargé d'une puissance mystique. « Aime l'art, écrivait encore Flaubert, l'Idée seule est éternelle, nécessaire. » Et, dans une lettre à Le Poittevin, il confessait : « J'ai entrevu quelquefois (dans mes grands jours de soleil, à la lueur d'un enthousiasme qui faisait frissonner ma peau, du talon à la racine des cheveux, un état de l'âme ainsi supérieur à la vie, pour qui la gloire ne serait rien et le bonheur même inutile¹. »

Voilà donc le refuge des cœurs navrés de leur échec dans la recherche romantique de l'absolu ! Ce frisson de l'éternel que nous donne l'art, nous le demandons aussi à la nature : nous cherchons à voir les êtres « en beauté », à transposer notre vie elle-même en œuvre d'art comme pour lui conférer l'ampleur et la stabilité de l'universel. C'est un profond soulagement, déjà, que de se regarder vivre au lieu de se donner tout entier à la vie ; mais quand nous contemplons notre propre existence comme une existence étrangère, comme une vie quelconque, il est fréquent que nous voyions transparaître en elle, le sort commun de tous les hommes, et que, dans le silence momentané du désir, nous entendions à travers elle, toute la mystérieuse, l'infinie rumeur de la Vie. Que de fois, inversement, ne fûmes-nous pas tentés de vivre pour notre compte les scènes que l'art nous mit sous les yeux ! Il nous échappait que le charme de poésie et de beauté s'évanouirait, dénudant des brutalités et de vulgaires souffrances, si nous

1. Flaubert, *Correspondance*, II, p. 91.

cessions de contempler pour vivre en acteur sincère. Vérité profondément aperçue par Schopenhauer : vivre en acteur sincère, c'est vivre dans l'obsession de l'individuel et du relatif ; adopter l'attitude du contemplateur, c'est voir tomber les barrières de l'individualité, apercevoir à travers tout être particulier, y compris soi-même, le rayonnement apaisant et comme la vie surabondante de l'universel.

Comment alors, contrairement à Schopenhauer assez fidèle, en somme, à la tradition platonicienne et classique, Bergson a-t-il pu dire que l'objet de l'art c'est l'individuel, l'éphémère, ce qui jamais ne revient ? Schopenhauer prétend que le beau c'est l'Idée transparaissant dans le particulier —, l'Idée c'est-à-dire au fond l'universel, l'éternel. Or, Bergson voit dans l'universel un infime résidu de réalité, un pur abstrait dépouillé des chaudes couleurs de la vie : l'universel n'est pas l'objet ou le but de l'art, mais l'objet ou le but de la science ; or la science est d'origine et de destination utilitaires ; ce qu'il lui importe de connaître, ce sont les propriétés utilisables des êtres, autrement dit les aspects auxquels nous pouvons faire correspondre certaines attitudes, certains actes avantageux pour nous, les aspects que l'on retrouve ailleurs, plus ou moins fréquemment, et qui, par là-même rendent possible la constitution d'habitudes. La connaissance esthétique serait, au contraire, connaissance du concret, du particulier avec ses propriétés irréductibles, avec toutes les nuances qui font de lui un être distinct de tous les êtres de la même espèce. C'est l'individualité qui intéresse l'art parce que l'individualité est le caractère peut-être le plus marqué de la vie. Pour rechercher l'intuition du concret, l'intuition sympathique de l'individuel, il faut rejeter momentanément les préoccupations utilitaires, adopter, selon le précepte de Schopenhauer, l'attitude désintéressée. Or Schopenhauer croit que cette attitude

nous révèle non pas l'individuel, mais l'universel. Tel est le point vif du débat. Pourquoi la connaissance esthétique, si elle est la perception de l'individuel, a-t-elle un charme si pénétrant, nous fait-elle éprouver parfois des ravissements que l'on a pu comparer au ravissement religieux des mystiques ? Aimons-nous vraiment le particulier à cause de ses particularités, le fugitif parce qu'il est fugitif ? N'est-ce pas plutôt parce que les particularités et le changement sont les signes de la vie ? Est-ce le signe que nous aimons ? N'est-ce pas plutôt la vie elle-même ? Il est entendu qu'il y a quelque plaisir de libération à s'oublier soi-même pour vivre illusoirement une vie étrangère même bornée. Mais la grande joie esthétique se réduit-elle à cela ? S'évader de soi-même n'est-ce pas surtout un prélude, le commencement d'une évasion qui va de forme en forme et ne veut se terminer en aucun être ? S'identifier à l'être individuel et transitoire, ce serait s'emprisonner de nouveau dans les limites d'une personnalité. Ne faut-il point pour que notre joie persiste, s'approfondisse et rayonne, que nous sentions au sein de notre intuition sympathique, la possibilité de nous évader encore, de nous évader indéfiniment, autrement dit que nous pressentions dans l'être contemplé toute l'immensité de la vie ?

Peut-être aussi l'éphémère nous émeut-il parce que nous voyons dans son instabilité le sort douloureux de toute vie et surtout de la vie sous ses formes les plus hautes et les plus délicates. Nous voudrions arrêter le temps, essayer de sauver ce qui va mourir. C'est l'émouvant effort contre le tragique d'une destinée commune à tout ce qui vit ; dans la grâce que nous trouvons aux choses éphémères, il y a peut-être surtout un charme de pitié. Il nous faut, à l'horizon, la grande effusion de sympathie où s'abolissent les particularités, où nous goûtons une joie de communion universelle.

Mais l'universel est partout pour qui sait le discerner, et Schopenhauer n'avait point tort de prétendre que n'importe quel objet peut nous paraître beau pourvu que nous soyons capable de le voir en spectateur désintéressé ; le moindre objet n'est-il pas, en effet, représentatif de la réalité tout entière ? Il est vrai, cependant, que la richesse de la réalité profonde se laisse mieux soupçonner devant les circonstances pathétiques de la vie humaine. Les silences de l'amour quand les yeux deviennent si étranges sous le clair de lune, permettent, au fond obscur des cœurs, l'éveil d'indéfinissables attentes et semblent vous ouvrir les merveilles d'une nuit plus vaste, plus solennelle, plus recueillie et aussi plus parfumée de volupté que la nuit sensible. Quels étranges voiles semblent s'ouvrir, dans le secret de l'âme, quand Charlotte, près de Werther, sur la terrasse, la nuit, parle de sa mère morte ! Quelle brève lueur, sur quel abîme, quand nous vîmes, un matin, cette humble femme, après la nuit cruelle passée au chevet de son fils agonisant, trouver encore la force de préparer les rites funèbres et d'accomplir les gestes séculaires du devoir, sans maudire la terrible destinée de l'homme... ! Quelles profondeurs nous révélait le spectacle de ces hommes écrivant, la veille d'une attaque, à leur famille lointaine, pour prier qu'on ne les oubliât point s'ils venaient à périr, le spectacle de ces combattants que nous vîmes ensuite s'assembler en rangs serrés pour la dernière parade avant la montée sous la mitraille, et défiler au bord d'un cimetière de soldats, devant ces rangées de tertres surmontés de croix, de pauvres croix de bois portant, au milieu, de petites plaques de fer rouillé avec des noms, et des bouquets achevant de se décomposer sur leurs bras étendus pour la pitié et l'espérance de la résurrection ! Quel émoi devant ces tombes sans nom, éparses dans les campagnes dévastées, ces tombes dont la plaque laissait voir, sous le sang de la

rouille, l'inscription poignante : un soldat inconnu, attestant l'abandon plus complet de pauvres compagnons vers lesquels, tant de fois, nous nous sommes penché, tremblant du désir obscur et fou de leur donner un peu de notre vie !

Moments d'exception où se concentre le pathétique, où la vie prend un sens prodigieux, où ne fût-ce que pour l'étrange bonheur d'avoir deviné jusqu'au fond le tragique de vivre. l'on incline à bénir le destin qui fit éclore la conscience humaine ! Ce qui constitue la beauté d'un être ou d'une heure, c'est qu'il nous font entendre, selon les mots de Maeterlinck, le « chant mystérieux de l'infini », « l'éternité qui gronde à l'horizon ». Mais l'infini chante dans l'être le plus simple et l'éternité gronde à l'horizon du plus humble de nos instants. Seulement, l'homme ne réussit guère à les y entendre. C'est le privilège du poète d'ajouter « à la vie ordinaire un je ne sais quoi qui est le secret des poètes, et tout à coup elle apparaît dans sa prodigieuse grandeur, dans sa soumission aux puissances inconnues, dans ses relations qui ne finissent pas et dans sa misère solennelle¹ ». — « Nous vivons tous dans le sublime. Dans quoi voulez-vous que nous vivions ? Il n'y a pas d'autre lieu de la vie. Ce qui nous manque, ce ne sont pas les occasions de vivre dans le ciel, c'est l'attention et le recueillement ; et c'est un peu d'ivresse d'âme... Tout ce qui nous arrive est divinement grand et nous sommes toujours au centre d'un grand monde... Il y a de la beauté et de la grandeur en toute chose, puisqu'il suffit d'une circonstance inattendue pour nous les faire voir. La plupart le savent, mais ils ont beau le savoir, ce n'est que sous le fouet du sort ou de la mort qu'ils rôdent autour du mur de l'existence à la recherche des crevasses sur Dieu². »

1. Maeterlinck, *Trésor des humbles*, p. 172.

2. *Ibid.*, pp. 233, 234, 239.

Attention, recueillement, ivresse d'âme, ainsi Maeterlinck désigne les conditions auxquelles nous pouvons apercevoir la beauté et nous abandonner à son enchantement libérateur. Attention non plus d'acteur harcelé d'inquiétudes, l'âme étroitement resserrée vers son but, mais de contemplateur à l'âme épanouie ; recueillement qui permet à mille pensées refoulées d'émerger à la conscience ; ivresse d'âme qui stimule le jeu indécis et troublant de la fantaisie et du souvenir. Parfois la griserie du printemps suffit pour que les images résistantes du monde semblent s'alléger, n'être plus que motifs en lesquels se prolongent, s'expriment, s'épanouissent nos désirs secrets. Parfois nous éprouvons la fugitive impression que le monde, autour de nous, est plein de nous, et flotte comme un poème de rêveries où viennent, à la lumière, se dessiner les mouvements de notre sensibilité profonde. Puis nous percevons de nouveau la résistance du paysage, et nous acceptons volontiers qu'il en soit ainsi pourvu que la griserie ne cesse point et que nous ne retombions pas au lourd accablement d'une âme éteinte où se reflète la morne indifférence des choses inconscientes. Il est bon parfois de se délivrer du monde en se persuadant, jusqu'à le sentir intimement, qu'il est fait de la même substance que nos songes, et qu'il se dissipera quand nous cesserons de le rêver. Mais très souvent aussi nous nous accommodons mal d'un univers inconsistant qui ne serait qu'une dépendance de nous-même, alors que nous voudrions trouver hors de nous une vie mystérieuse où nous abreuver jusqu'à perdre le sentiment de nos limites, et déborder le cercle trop connu de notre personnalité. Et c'est pourquoi nous aspirons confusément à cette disposition idéale où, sans annexer la nature, on la sent toute pleine de soi, où elle semble d'elle-même vous offrir les sensations et les images qui répondent le mieux aux secrètes poussées de votre sève intérieure. Etat

de communion, si l'on veut, mais de communion illusoire où tout ce qui nous entoure semble conspirer à quelque fête dont les délices affluent dans l'âme, viennent s'y distiller, s'y concentrer en une intensité de bonheur qui se diffuse en rayons. La béatitude physique des obscures puissances de l'éternel renouveau enrichit et diversifie son charme en une poésie complexe, éparse dans les tiédeurs, les transparences, les éblouissements et les parfums, donne un sens exquis à la douceur des nids d'oiseaux, à la grâce des fleurs penchées, au scintillement des rosées, à tout ce qui caresse nos plus fines sensualités. Enchantement des heures où l'on cesse de sentir le temps couler et où l'on ne croit plus à la mort, tant l'âme, comme si elle rejoignait ses sources indicibles, se sent étroitement unie à la nature que ne lasse définitivement aucun hiver, et « qui ne se décourage sous la pierre d'aucun tombeau ». Est-ce un roucoulement de tourterelle ? Un bruit simple et doux semble occuper tout le ciel, prendre tout notre esprit dans un vertige, attirer à lui toute la tiédeur de l'air parfumé de pétales flottants. Le suave épanouissement de nos rêves semble aboutir à la profusion blanche et rose de fleurs légères dans l'air lumineux qu'emplit la chaude rumeur dorée des abeilles ; le feuillage des frêles bouleaux blancs, presque vaporeux vers le sommet, s'épanche caressant et souple comme un éplorement de longs cheveux. Tout sourit de notre sourire et brille de nos espérances ; sur l'ondulation bleue de l'étang où court la brise, s'allument brièvement de petites étoiles comme s'il pleuvait des gouttes de lumière.

Mais qu'ils sont rares ces somptueux instants où notre âme est suffisamment prête pour que la nature puisse lui accorder la faveur de pareilles joies. Presque toujours il nous faut le secours de l'art, et l'art même le plus éminent ne suffit pas toujours. L'artiste de génie réalise assez facilement pour son compte les conditions

nécessaires de l'émotion esthétique, même dans les circonstances apparemment les moins significatives, et c'est pourquoi son œuvre, quelqu'en soit le sujet, semble lourde d'un infini. Cette ivresse d'âme à la faveur de laquelle on voit se magnifier les moindres choses comme dans une coupe d'or qui les sépare du temps et de toute vulgarité, rien ne vaut peut-être la musique pour la provoquer au moins à quelque degré chez la plupart des hommes. Quelques notes d'un piano touché de mains inexpertes suffisent parfois à nous éveiller par delà notre âme quotidienne, et les choses familières nous imposent alors un étonnement de mystérieuse beauté comme si nous sortions d'un tombeau après des siècles de mort. Par-dessus le frisson de la brise dans les feuilles et les fleurs, par-dessus l'égrènement des jeunes rires et le pépiement frais des oiseaux, par-dessus l'universelle fête du printemps, quelques notes d'un cor lointain amènent d'antiques pressentiments dans le ciel très bleu où flotte la suavité des pollens et des pétales effeuillés, menace intermittente qui semble venir des infinis passés, et qui, parmi le vertige des illusions du renouveau, suscite le poème de la mort.

Les heures les plus poignantes même n'ouvrent parfois leur puissante et tragique poésie à nos âmes harassées ou trop adaptées qu'à la sollicitation de la musique. Nous nous rappelons ce calme singulier des veilles d'attaque et l'impossibilité où nous étions de ressentir une émotion de circonstance. Était-ce raidissement des forces inconscientes contre le sombre vertige des images douloureuses ? Nous ne parvenions pas à maintenir dans notre conscience l'anticipation précise, émouvante du lendemain si redoutable. Ne souffrant point dans notre chair, nous enfermions notre âme dans l'immobilité de l'instant. Qu'importait le passé, qu'importait l'avenir ? L'essentiel n'était-il pas de sentir en nous, présentement, le bien-être primordial

d'exister ? Et pourtant la sourde préoccupation du lendemain nous paralysait à notre insu, puisque notre esprit avait perdu le goût et le pouvoir de la méditation, l'aisance du rêve, le sens de la vie profonde. Or il arriva qu'un soir, dans le petit village où s'achevait notre dernier jour de repos, quelqu'un, dans la chambre voisine, se mit à jouer sur un méchant violon, le « Retour au clair de lune » du *Werther* de Massenet. Quel déchirement subit se fit en nous du voile au-dessus duquel notre esprit se maintenait dans le calme de pensées courtes et de sensations médiocres ! Un coup d'archet nostalgique nous ouvrait des immensités de souvenirs plus tentants que les plus radieuses promesses, et il nous sembla que, vaincu sous la voûte écrasante d'un abri effondré, nous voyions en notre âme s'épanouir, hésitant, le clair de lune des nuits où nous avions le droit d'espérer. Que nous servait d'avoir désiré, d'avoir ouvert les yeux sur le monde ? Une dernière fois, nous étions ravis des frais parfums du printemps ; nous entendions une fontaine ruisseler dans le silence de la nuit transparente où l'air était si délicieux, où les parfums nous faisaient espérer, où nous souffrions de désirer à l'infini, de désirer sans savoir quoi, de désirer jusqu'aux sanglots dans le clair de lune. Immense pitié sur nous-même se développant en pitié pour tant de compagnons destinés à périr et pour toute l'humanité qui se torture, pour tous ceux qui, du fond de l'abîme, crient vainement leur désir de joie éternelle ! Étranges délices où nous ne redoutions plus la mort, où nous nous sentions délivré de nous-même, devenu le grand désespoir commun où disparaissent, trop mesquins, les mille petits tourments individuels, où s'évanouit tout ce qui sépare les êtres, tout ce qui fait obstacle à l'amour, humble pressentiment des puissantes symphonies où chantent et implorent toutes les voix de la terre, et dans lesquelles retentissent les plus hautes inquiétudes du cœur et de

l'intelligence : élan vers de chimériques edens au seuil desquels nous portent nos ivresses, élan de la vie universelle qui, chaque fois, reflue et revient, chaque fois, comme les lames obstinées reviennent inlassablement battre le rivage.

Ainsi l'émotion esthétique, dont nous disions d'abord qu'elle est un plaisir, nous paraît être d'autant plus vive qu'elle est provoquée par le spectacle ou la pensée de la souffrance. Musset proclame que les chants désespérés sont les chants les plus beaux. « Comment expliquer, demande Schopenhauer, cette action bienfaisante, cette haute jouissance due au tableau du côté le plus affreux de la vie mis en pleine lumière sous nos yeux ? La terreur et la pitié, ces deux sentiments qu'aux yeux d'Aristote, la tragédie a pour fin dernière d'exciter, n'appartiennent véritablement pas en soi aux émotions agréables. » D'où vient à la douleur ce singulier privilège ? Notons d'abord qu'elle nous bouleverse profondément : pour la vaincre, nous faisons appel à toutes nos énergies, à toutes les ressources de notre imagination ; c'est dans la souffrance que germent les grands rêves de libération ; tout l'être vibre ; c'est un ébranlement de toutes les habitudes ; la douleur ranime la sensibilité trop facilement assoupie dans les occupations monotones, et c'est, le plus souvent, un renouveau de jeunesse, une fraîcheur inattendue, une vive stimulation des puissances de l'âme. Que de fois n'avons-nous pas goûté l'étrange bonheur de nous déchirer à la cruauté du souvenir des joies éteintes ou du rêve impossible qui vient parfois nous hanter de sa séduction quand l'espoir vaincu sous de dures fatalités n'ose plus ouvrir ses grandes ailes étincelantes !... Il est des tristesses que nous accueillons presque volontiers, comme si elles allaient creuser en nous, à travers l'amas desséché des pensées ternes, des formules usées et des habitudes, jusqu'à la source cachée d'où jaillissent les sentiments

frais qui ravivent à nos yeux la poésie fanée du monde. Il est des soirs de mélancolie où nous irritons le point le plus douloureusement sensible de notre âme pour la tenir en éveil, et nous tâtonnons sans doute vers le singulier bonheur de l'artiste qui s'enivre de sa souffrance comme s'il y percevait toute la tragique noblesse de l'homme ou les douloureuses délices de la pitié, ou parce qu'à se débattre contre le mal, l'âme délivre de fraîches énergies qui recouvrent la réalité cruelle sous un débordement de vie haletante !

Et puis, n'y a-t-il pas dans cet amour de la douleur des traces d'anciens mysticismes ? Même les plus sceptiques ont vécu, jeunes, dans cette atmosphère morale des religions qui enseignent la haine du plaisir et la haute valeur de la peine. L'idée de la douleur est liée, plus ou moins consciemment, dans notre esprit, à l'idée du martyr qui l'acceptait avec joie pour ne pas renier son Dieu ; elle est la condition du salut ; l'ascète s'humilie et se torture pour se faire pardonner le péché de vivre. L'idée de la douleur est liée à l'idée d'une humiliation de l'égoïsme ; or, en humiliant notre égoïsme, nous méritons et souvent obtenons l'affection d'autrui. L'on a pitié de qui souffre ; il n'est plus un rival inquiétant ; la douleur que nous subissons nous concilie, peut-on dire, idéalement la tendresse universelle, et c'est en grande partie pour cela que nous trouvons plaisir à son amertume.

Quand l'égoïsme, abattu par la douleur, a cessé de nous aveugler, il nous arrive souvent d'être moins inaccessible à la pitié, à la tendresse ; notre souffrance nous fait penser plus vivement à la souffrance possible d'autrui et de même que nous voudrions bien, maintenant, être aimé, nous nous sentons le devoir et presque le besoin d'aimer autrui. Parfois, quand la douleur commence à s'apaiser, quand nous ne sommes plus sous le coup de l'événement cruel, étourdi par une pensée lourde,

unique, obsédante, quand les activités de l'âme se réveillent, que s'élargit l'horizon de notre conscience et que les idées courent, en nous, de nouveau, multiples et diverses, la douleur, d'individuelle, semble devenir universelle et nous éprouvons que c'est l'humanité, la Vie, l'univers qui souffrent en nous.

Mais, dira-t-on, est-ce là le privilège de l'émotion douloureuse ? Est-il impossible de transfigurer ainsi nos joies ? Certes, il existe de beaux poèmes d'ardeur et d'espérance ; mais est-ce que les douleurs sont plus fréquentes et plus variées que les joies, est-ce que la douleur étant au cœur même de la vie, comme le pensait Schopenhauer, nous saisissons mieux, en elle, l'essence de l'univers ? Toujours est-il que le poème de la souffrance est plus profondément beau que celui de la joie. L'homme heureux semble pouvoir se passer d'autrui ; il se sent plein de force, de confiance et peut-être d'orgueil ; il est soi, content d'être soi. L'homme qui souffre est las de soi-même, las du perpétuel combat pour la puissance ; la douleur est seule capable de nous donner la force du renoncement et le désir aigu de la communion universelle. Le poème de la douleur est le plus beau parce qu'il paraît le mieux nous ouvrir le cœur de tous les êtres et parce que l'ébranlement qu'il provoque en nous, s'achève en transport de tendresse.

Le but est là, en effet, dans cette ivresse de l'expansion au delà de nos limites. Si nous nous sentons encore haleter de désir, jusque dans les émotions esthétiques les plus intenses et les plus larges, c'est que malgré le débordement des images et l'ondoiement indéfini des sentiments par quoi notre vie semble gagner l'immensité, nous ne perdons jamais tout à fait conscience de nous-même et donc, de notre irrémédiable incomplétude. Pour ne plus désirer, il faudrait perdre conscience, n'être plus soi-même, cesser de vivre. L'émotion esthétique semble nous mener au bord de la béatitude défi-

nitive, mais elle nous abandonne toujours sur le seuil, car elle nous laisse la conscience. Franchir le seuil, serait entrer dans la grande nuit où il n'y a plus ni tristesse ni béatitude. « Il y a dans la musique, dit Schopenhauer, quelque chose d'ineffable et d'intime ; aussi passe-t-elle près de nous, semblable à l'image d'un paradis familial quoique éternellement inaccessible¹. »

C'est l'absolu que nous cherchons et que nous présentons dans l'émotion du beau et du sublime. Et je sais bien que beaucoup d'hommes, éloignés de tout excès mystique, se contentent de joies superficielles et bornées ; mais nous cherchons le sens de la vie dans les âmes tourmentées d'être trop humaines, c'est-à-dire trop lucides et donc, trop exigeantes. Que réclament-elles à la beauté, sinon de les porter jusqu'à l'absolu, jusqu'à la suprême joie au-dessus du désir et du temps, au-dessus de la vie ? Qu'est-ce qu'un vrai poète, demande Maeterlinck, et il répond : Celui dont un vers « ça et là, au milieu des humbles événements de nos jours ordinaires, semble entr'ouvrir soudain quelque chose d'énorme. Aucun mot solennel n'a été prononcé et l'on dirait que rien n'a été appelé ; et cependant, pourquoi une face ineffable nous a-t-elle fait signe derrière les larmes d'un vieillard, pourquoi toute une nuit peuplée d'anges s'étend-elle autour du sourire d'un enfant, et pourquoi, à propos d'un oui ou d'un non balbutié par une âme qui chante en travaillant à autre chose, nous sommes-nous dit soudain en retenant un instant notre souffle : « Ici c'est la maison de Dieu, et voici l'une des « entrées du ciel ? »... Au fond, la poésie suprême n'est que cela, et elle n'a d'autre but que de tenir ouvertes « les grandes routes qui mènent de ce qu'on voit à ce « qu'on ne voit pas ». Mais c'est aussi le but suprême de la vie²... »

1. Schopenhauer, *Welt*, I, § 52, pp. 347-348.

2. Maeterlinck, *Trésor des humbles*, pp. 240-241.

Dialectique de l'amour, élévation du sensible à l'idéal, de la créature à Dieu, du relatif à l'absolu, du multiple à l'un, du changeant à l'éternel, quels que soient les noms que les grands auteurs ont donnés au mouvement naturel du sentiment esthétique, discernons-y la profonde aspiration de la vie vers la plénitude. L'artiste qui répond à notre vœu, est celui qui, derrière l'humble réalité où nous vivons médiocrement, semble nous révéler l'infini d'une existence prodigieuse, celui qui sait « élargir jusqu'aux étoiles, le geste auguste du semeur » ou nous fait sentir que « dans la conscience absolue et divine, ce n'est pas seulement le ciel grandiose et étoilé qui trouve sa réalité et sa justification, mais la modeste maison où, entre la table de famille et le foyer, l'homme, avec ses humbles outils, gagne pour lui et les siens le pain de chaque jour¹. »

Qu'on l'appelle Dieu ou qu'on l'appelle Idée, l'absolu que l'on cherche aux confins de l'émotion esthétique, c'est le bonheur sans borne et sans mélange, le bonheur éternel. Mais ne faut-il pas s'aviser, un jour, que l'art, comme tout le reste, est une œuvre humaine et que toute beauté vient de nous ? La beauté n'est pas plus éternelle que les Dieux ; elle dure ce que durent notre imagination et nos sentiments. Or l'imagination décline avec l'âge, la sensibilité s'épuise vite ; après l'ivresse esthétique comme après les autres, nous retombons dans l'ennui des lassitudes ; de nouveau, nous nous trouvons seul, parmi des êtres indifférents ou détestés. Après la joyeuse fièvre des premières créations, les Parnassiens s'aperçoivent qu'ils sont toujours aussi misérables, aussi abandonnés, aussi solitaires que les autres hommes. Les Goncourt avouent : « L'art nous occupe et ne nous emplit pas². » Flaubert finit par déclara-

1. Jaurès, *Réalité du monde sensible*, p. 370.

2. Goncourt, *Journal*, II, p. 131.

rer : « L'art n'est peut-être pas plus sérieux ni plus vrai que tout le reste. » L'homme désenchanté s'aperçoit que toute la poésie des choses est une fiction confuse qu'y projette son âme. Elle n'est qu'en nous, la rumeur de la vie universelle que nous percevions à travers l'œuvre d'art ou le paysage de la nature ; elle est en nous comme le murmure du coquillage où nous croyons entendre la rumeur de l'Océan. Comme l'on cesse d'adorer une divinité quand vous est venu le soupçon qu'elle est votre œuvre, l'âme ne parvient plus guère à s'éblouir et à s'enivrer de la beauté quand elle a cessé de la croire objective. C'est que nous lui demandions de nous affranchir de nous-même, de nous ravir au delà des limites de notre individualité ; nous aspirions à nous perdre en elle comme dans une immensité immuable et pourtant vivante. Comment nous sauverait-elle de nous-même, si nous la ramenons à nous et si nous comprenons que son destin est de se flétrir et d'agoniser avec notre cœur ?

CHAPITRE IV

L'EFFORT DE LIBÉRATION : L'IDÉALISME MORAL

Si l'état de contemplation esthétique était durable, nous serions du premier coup au terme du progrès moral, car l'intuition pure suppose l'abolition momentanée du vouloir-vivre identique au mal. Mais cet assoupissement passager de tout désir n'anéantit pas le corps du contemplateur ; son corps reste visible aux individus encore soumis à l'illusion, preuve que la volonté qui le double n'est point morte, mais toujours prête à se réveiller. La force de l'intellect révolté s'épuise ; le sujet qui s'était haussé jusqu'à la sérénité de l'éternel, ne tarde pas à choir de nouveau dans le temps ; le forçat retombe sur son banc et recommence à ramer sans trêve.

Le but est de se maintenir dans cette béatitude ; le moyen, selon Schopenhauer, c'est la négation radicale du vouloir-vivre. Il faut renoncer décidément à chercher le bien, non plus que le vrai et le beau, à la suite du principe de raison. Comme la connaissance, l'action affranchie du principe de raison est symbolisée par une ligne verticale qui peut couper la ligne horizontale des phénomènes en n'importe quel point. Chaque point est aussi intéressant, à lui seul, que toute la longueur indéfinie de la ligne. La section donne, dans l'ordre théorique, l'art et la philosophie, dans l'ordre pratique, la vertu¹. La première étape vers le Bien, c'est la pratique de la

1. *Nachlass*, IV, p. 27.

justice, la deuxième, celle de la charité, la dernière, celle de l'ascétisme. Comment les volontés individuelles, orientées par nature vers la conquête, vers la puissance, peuvent-elles abdiquer ? Tant que la connaissance demeure soumise au principe de raison, la volonté subit docilement l'influence des motifs et demeure déterminée rigoureusement dans toutes ses manifestations. Mais dès que nous avons secoué l'illusion qui nous faisait prendre notre personne pour un être radicalement distinct des autres hommes, les motifs égoïstes perdent leur prix, « car le mode de connaissance qui leur correspondait est aboli et remplacé par une connaissance toute différente¹. »

La connaissance de l'Idée agit comme la grâce. La véritable sainteté est l'effet moins d'une volonté préméditée que d'une merveilleuse révélation. La découverte de l'Idée est une illumination soudaine comme la foi ; elle s'accompagne d'une conversion du vouloir d'où découlent ensuite les bonnes œuvres. Le monde du phénomène soumis au principe de raison correspond au règne de la nature, dans la dogmatique chrétienne ; le monde des Idées, au règne de la grâce.

« La suppression de la Volonté par elle-même procède de la connaissance ; toute connaissance, d'ailleurs, toute lumière est en soi indépendante du libre arbitre ; il en résulte que cette négation du vouloir, cette prise de possession de la liberté, ne peut être réalisée de force ni de propos délibéré ; elle émane simplement du rapport intime de la connaissance avec la volonté dans l'homme, par conséquent elle se produit subitement et comme par un choc venu du dehors. C'est pour cela que l'Eglise l'a appelée un effet de la grâce... L'opération de la grâce change et convertit de fond en comble la nature entière de l'homme : désormais il dédaigne ce qu'il désirait si

1. *Welt*, I, pp. 516-517.

ardemment jusque-là ; c'est vraiment un homme nouveau qui se substitue à l'ancien ; c'est pour cela que l'Eglise appelle cet effet de la grâce, la régénération. Ce qu'elle appelle l'homme naturel, auquel elle refuse toute faculté de bien faire, c'est justement le vouloir-vivre, ce vouloir-vivre qu'il s'agit d'anéantir quand on veut se délivrer d'une existence comme celle d'ici-bas¹. »

L'individu qui cesse de se connaître comme tel n'agit plus en individu ; il ne se pose plus comme l'Unique, au centre de l'univers, ordonnant la société par rapport à soi, traitant les autres comme des étrangers, des antagonistes à dompter. Le premier pas est franchi. La négation du vouloir-vivre est une décision unique, instantanée, dans l'ordre nouménal. Dans le domaine du principe de raison, elle s'exprime par une longue série d'actions originales. L'organisme, symbole visible du vouloir, s'éteint peu à peu, et la dissolution totale n'est que le terme d'une lente agonie ; le converti descend par degrés dans le néant.

La grande vérité métaphysique « éclate aux yeux sous la forme de la pitié, de la pitié, principe de toute vertu véritable c'est-à-dire désintéressée, et trouve sa traduction réelle dans toute action bonne. C'est elle, en fin de compte, que nous invoquons quand nous faisons appel à la douceur, à la charité, quand nous demandons grâce plutôt que justice ; car alors nous ramenons notre auditeur à ce point de vue d'où tous les êtres apparaissent fondus en un seul. » L'apparence de l'individuation s'est dissipée : tous les hommes sont moi-même. A quoi bon, dès lors, lutter contre eux, les utiliser en vue de mes satisfactions égoïstes ? Toute souffrance que je leur cause, c'est à moi-même que je l'inflige. Le converti voit le monde autrement que nous ne le voyons ; il

1. *Welt*, I, p. 518.

agit comme à rebours ; il est guéri des illusions du vulgaire empirisme ; ses actes, aux yeux de qui reste asservi au principe de raison, prennent un caractère d'étrangeté, de mysticisme, et sont comme la révélation d'un autre monde. Non seulement il s'abstient de toute injustice, de toute incursion dans le domaine où s'affirme la volonté d'autrui, mais il abandonne sans aucune arrière-pensée de bénéfice personnel, une partie et parfois la totalité de son droit pour soulager autrui ou contribuer par sa mort au bonheur des générations futures qu'il ne verra point et qui ne lui donneront même pas un souvenir en échange. Cette charité qui peut aller jusqu'à l'héroïsme, est chose bien extravagante aux yeux des esclaves de la volonté ; elle ne souffre, semble-t-il, aucune explication dans l'ordre phénoménal, car ici, l'individu est au centre de tout ; il ne peut pas plus sortir de lui-même que le voyageur, de son ombre¹. Les actes du saint, du héros, sont les actes mêmes de l'Idée ; ce n'est plus un vouloir individuel qui agite son corps ; c'est l'espèce qui en dispose comme d'un instrument docile et sans exigences ; (le saint n'attend point le bonheur personnel comme le fait l'amoureux !) L'Idée fait que ce corps individuel se laisse broyer dans l'intérêt des générations futures, ou qu'il dépense la meilleure partie de ses forces à guérir les misères d'autrui². Le sujet, d'abord individuel, s'est élargi au point de se confondre avec l'Idée-Humanité. L'égoïsme consiste à nous croire réciproquement les uns pour les autres, des non-moi. Au contraire, se montrer juste, noble, humain, n'est pas autre chose que traduire en actions la métaphysique de Schopenhauer³.

« La sainteté qui s'attache à toute action sincèrement morale repose sur ce qu'une telle action a pour

1. *Grundprobleme der Ethik*, Sämmt. W. III, pp. 577 et suiv.

2. *Welt*, I, § 67. début et passim. — Cf. *Ibid.*, II, chap. XLVII, *passim*.

3. *Grundlage der Moral*, Sämmt. W. III, pp. 646-647 et suiv.

origine en dernière analyse la connaissance immédiate de l'identité numérique de l'essence intime chez toutes les créatures vivantes. Mais cette identité ne se présente à vrai dire que dans l'état de négation de la volonté (Nirwana), puisque l'affirmation de cette volonté (San-sara) a pour forme ses phénomènes dans leur pluralité. Affirmation du vouloir-vivre, monde des phénomènes, diversité de tous les êtres, individualité, égoïsme, haine, méchanceté, tout cela a une même racine, et de même, d'autre part, le monde de la chose en soi, identité de tous les êtres, justice, humanité, négation du vouloir-vivre. Si donc, comme je l'ai suffisamment montré, les vertus morales naissent déjà de la perception de cette identité de tous les êtres, et si à son tour cette identité réside non dans le phénomène, mais seulement dans la chose en soi, dans le principe de toutes les créatures, alors l'action vertueuse est un passage momentané par le point auquel la négation du vouloir-vivre est un retour durable¹. »

Vivre pour autrui, c'est encore vivre, c'est participer aux inquiétudes de l'Humanité, à ses luttes collectives, condamnées à la stérilité finale. L'individu qui s'est engagé sur la route du néant, ne peut manquer de s'apercevoir que l'essence qui transparait dans l'animal supérieur, est la même que sa propre essence. Toutes les espèces animales ne sont que des dégradations de l'Idée-Humanité. : le saint les enveloppe dans sa rédemption ; son esprit devient plus ample et son vouloir, plus généreux ; son corps resté parmi les phénomènes se met au service de l'animal comme il s'était mis au service des hommes. Et s'il descend encore plus bas sur la même pente, les limites entre les règnes de la nature s'effacent : la plante n'est qu'un animal assoupi, la pierre, qu'un végétal un peu

1. *Welt*, II, p. 718.

plus inerte. Au fond de tous ces êtres, une même volonté s'agite. Quand le converti parvient à ces profondeurs, son corps ne résiste même plus aux forces externes ; il cesse de lutter, il est un corps d'ascète émacié, une loque flottant quelque temps encore à la dérive, jusqu'au moment de sa dissolution complète, jusqu'à l'anéantissement de la matière même qui le compose, quand le saint, parvenu au terme de sa régression, se jette dans l'éternelle inconscience, par delà le vouloir fondamental.

Telle est la morale nihiliste de Schopenhauer : un acheminement vers la mort définitive par la négation de la volonté. Le Bien, c'est le néant du vouloir ou l'unité, car, nous l'avons vu, à mesure que s'élargit le sujet de la connaissance, à mesure que s'éteint le vouloir, la multiplicité phénoménale se fond en Idées, les Idées se fondent dans la volonté nouménale « en conflit avec elle-même¹ », c'est-à-dire encore divisée en quelque manière. Enfin, avec la négation totale du vouloir, s'évanouit toute distinction, toute pluralité, toute réalité.

La philosophie et l'art supposent qu'on s'est engagé dans la voie du néant, puis, qu'on est revenu sur ses pas pour traduire en termes du monde phénoménal ce que l'on a vu dans l'au-delà. Le métaphysicien, l'artiste reprennent la vie quotidienne, s'abandonnent de nouveau à la volonté individuelle, à l'illusion du multiple. Le saint, une fois réveillé, ne se rendort plus jamais profondément ; il s'obstine dans l'unité ; son corps passe dans la vie comme un somnambule, les yeux grands ouverts, sur une réalité qu'on ne voit pas ; ses actes, extravagants et inintelligibles au vulgaire, témoignent qu'il n'est plus de ce monde.

Le philosophe en concepts, l'artiste en œuvres d'art,

1. *Welt*, I, p. 509.

le saint en actions, traduisent une même réalité. Une preuve de l'identité foncière de la contemplation du génie et de l'action morale du saint, c'est que les actes vertueux ont une valeur esthétique ; on retrouve la même émotion en présence d'un acte d'héroïsme et devant une belle œuvre d'art ; il y a des gestes sublimes comme les spectacles les plus grandioses de la nature ; il y a une ivresse plus forte peut-être, à se sacrifier, dans une heure d'enthousiasme, à quelque grande cause désintéressée, qu'à dompter son émoi devant une tempête qui menace de vous engloutir. Dans l'un et l'autre cas, c'est l'ivresse du triomphe sur l'individualité qui vous rivait aux misères, aux angoisses perpétuelles, c'est l'élan de l'esprit hors des chaînes, le sentiment que l'être borné, comprimé, s'épanouit à l'infini. L'héroïsme est d'autant plus haut que notre lutte contre le désir égoïste fut plus âpre : l'homme qu'on a trahi, qu'on a voulu supplicier, et qui, tenant ses ennemis à merci, leur pardonne, celui qui s'en va comme le Bouddha, prêcher la rédemption, affronter les colères, la pauvreté, la servitude, après le sacrifice de ses richesses, celui-là doit connaître une émotion plus intense que l'artiste, mais une émotion de même nature : la sainteté n'est d'abord que de la beauté vécue. Mais son terme est plus lointain, plus mystérieux, ineffable. Le saint ne s'arrête pas où s'arrêtent l'artiste et le philosophe. Après s'être parfois détourné pour traduire en actions, dans l'univers des ombres, le mystère du monde idéal, il se jette dans l'unité d'où l'on ne revient pas. La négation radicale du vouloir-vivre ne serait-elle pas l'anéantissement irrévocable du Tout ?

* * *

Voilà donc exprimée avec une hardiesse rare l'idée que l'on entrevoit hésitante et plus ou moins voilée

dans la plupart des morales, l'idée que le principe du mal est dans l'individualité, et que le bien consiste à nous oublier, à devenir, au moins périodiquement, dans les grandes circonstances, un docile instrument de Dieu, de la Société, de l'Idéal, à laisser tout ce qui de nous se distingue et résiste se résorber dans le divin, la conscience collective ou l'universel. La moralité, c'est toujours à quelque degré l'effacement passager des limites qui bornent le moi, l'irruption au moins apparente d'une mystique réalité, dans l'âme individuelle transfigurée d'une radieuse présence.

Bien qu'il en ait sans doute reçu la profonde inspiration, Schopenhauer ne semble pas avoir aperçu que la morale de Kant ressemblait singulièrement à la sienne. Rapprochées elles se comprennent mieux l'une et l'autre. Il n'est pas question d'établir un parallèle et de les identifier sur tous les points ; il ne s'agit que de mettre en lumière, dans une morale particulièrement significative, notre tendance à chercher le salut dans les sentiments ou les pensées qui peuvent nous « divertir » de nous-même.

* * *

Les paradis quintessenciés de l'idéalisme moral, sont des rêves que nous avons chargés de délices sublimes, assez pures pour nous élever même au-dessus du désir d'être immortel. Le salut est alors de croire que la vertu vaut mieux que le bonheur et même que la vie et même que l'existence éternelle. Le rigorisme de Kant est la forme la plus expressive de cet idéalisme, parce qu'il en est, si l'on peut dire, la forme exaspérée.

Dépouillons la morale Kantienne de toutes les théories abstruses de la Raison pratique ; recherchons l'inspiration vivante sous la sèche broussaille des formules scolastiques et des abstractions étranges. Que reste-t-il ? Tout d'abord, cette affirmation essentielle

que la valeur suprême, absolue, c'est la bonne volonté. Rien, dit Kant, ni au ciel ni sur la terre, ne peut l'égaliser ; elle est comme un diamant qui tire de lui-même tout son éclat. Mais qu'est-ce donc que la bonne volonté ? C'est la volonté complètement désintéressée. Rien n'est donc supérieur, rien même n'est égal au désintéressement complet. Mais en quoi consiste le désintéressement complet ? Serait-il par hasard, la complète indifférence, l'impassibilité, l'inaction totales ? Peut-être bien, au fond, mais Kant ne le présente pas tout à fait ainsi : le désintéressement, selon lui, pour être vraiment moral, pour être la valeur suprême, ne doit pas exclure l'action ; la suprême valeur, c'est l'action complètement désintéressée. Que sera donc une action complètement désintéressée ?

Une action est intéressée quand elle poursuit un but égoïste, c'est-à-dire quand elle tend à une satisfaction personnelle, à un plaisir. Une action altruiste, c'est-à-dire une action qui a pour but l'intérêt d'autrui, est-elle désintéressée ? Cela dépend, répond Kant ; elle peut avoir pour but final, une satisfaction égoïste ; pour mille raisons, nous pouvons avoir un intérêt personnel à intervenir en faveur d'autrui ; en ce cas, l'action n'est évidemment point désintéressée ; mais elle peut prendre exclusivement pour but la personnalité d'autrui, sans une ombre de calcul égoïste. Sera-t-elle, en ce cas, vraiment désintéressée ? Pas nécessairement. Si elle est accomplie par amour d'autrui, nous inclinons à penser qu'elle est désintéressée. Tel n'est point l'avis de Kant : agir par amour, c'est obéir à l'une de ses tendances, donner satisfaction à une partie de soi-même. Le moi est un faisceau de désirs ; certains de ces désirs ne se peuvent satisfaire que par le bonheur d'autrui ; en travaillant au bonheur d'autrui, nous travaillons donc à notre propre bonheur ; notre action n'est pas vraiment désintéressée.

Appellera-t-on désintéressée l'action qui tend à réaliser la perfection, c'est-à-dire qui recherche un Bien différent du bonheur, un Bien absolu ? Pas nécessairement, estime Kant. Si l'on recherche le Bien, c'est qu'on l'aime, c'est donc qu'on en attend du plaisir. Kant ne croit pas qu'on puisse aimer une chose exclusivement pour elle-même : l'aimer, c'est tendre vers elle, c'est la désirer, c'est, en définitive, rechercher la satisfaction d'un désir, c'est-à-dire un plaisir ; or le plaisir est un état d'âme où se complaît et s'exalte l'égoïsme.

Que peut donc bien être une action pleinement désintéressée ? Une action qui ne prend sa source dans aucun désir, si généreux qu'il puisse être en apparence, une action qui n'exprime pas une préférence et qui est cependant une action, c'est-à-dire un effort pour modifier le réel, une action dont l'auteur n'est que le moyen infiniment docile, inerte comme un cadavre, une action qui traverse le sujet réduit à l'extrême passivité au lieu de prendre sa source en lui, une action où l'acteur se montre absolument impersonnel, une action d'où sa sensibilité est tout à fait absente. Kant croit la mieux caractériser ou en rendre la possibilité plus vraisemblable, en disant qu'elle est inspirée par la raison pure. C'est une autre façon de dire qu'elle ne ressemble en rien aux actes qui nous sont naturels, qu'elle ne peut s'accomplir que si nous refoulons rigoureusement tous nos penchants, tous nos désirs, toutes nos tendances, que si nous cessons momentanément d'être un individu, pour devenir l'impersonnalité, l'impassibilité pures, en action.

*
* *

Kant, avec tous les moralistes, adopte ce postulat que la morale est un ensemble de règles ayant une valeur universelle. Pourquoi éprouve-t-on le besoin de constituer une science morale, sinon pour introduire de l'ordre

dans l'individu et dans la société ? L'on veut en finir avec les tâtonnements, les caprices, les rivalités, toute l'agitation désordonnée de la vie individuelle et collective, et c'est pourquoi l'on cherche des lois de conduite qui stabilisent et unifient. La moralité, par définition, consistera donc d'abord à conformer sa conduite à des lois qui soient vraiment des lois, c'est-à-dire étendent leur autorité sur tous les hommes. Mais se conformer extérieurement à la loi, ne suffit pas ; il faut s'y conformer de toute son âme, y adhérer sincèrement, en reconnaître, sans réserves, l'autorité, lui obéir parce qu'elle est la loi et non pour d'autres considérations susceptibles de varier avec les circonstances. L'arbitraire, le caprice, le désordre ne peuvent disparaître que si l'individualité tout entière s'incline, s'efface devant la loi. L'ordre serait parfait si, à toutes les minutes de leur existence, tous les individus agissaient exclusivement comme des incarnations de la même loi.

C'est au nom d'une telle définition de la moralité, que Kant condamne toutes les morales antérieures. Toutes, à son avis, laissent subsister un élément d'arbitraire et donc, de désordre. Les morales théologiques étaient sans doute écartées, par le seul fait que la Critique de la raison pure nous interdit la prétention de connaître un monde surnaturel ; mais la connaissance même de l'absolu, à supposer qu'elle nous fût permise, ne pourrait, estime Kant, fonder vraiment la morale. Pourquoi, en effet, obéirions-nous aux ordres de Dieu ? Serait-ce à cause de sa puissance ? Mais si l'on plie devant elle, c'est par intérêt, soit qu'on la redoute, soit qu'on en attende le bonheur. Dira-t-on que la perfection, la bonté infinie de Dieu inspirent l'amour et déterminent par là-même l'obéissance ? Mais l'amour, tout comme la crainte et l'espérance, est une disposition de notre sensibilité, c'est-à-dire de la part la plus trouble, la plus inconstante, la plus individuelle de nous-même.

C'est précisément parce que nous sommes des êtres sensibles et inconstants, qu'une morale est nécessaire. Quel remède pourrions-nous demander à une morale dont les règles seraient subordonnées aux dispositions si variables de la sensibilité ? Dira-t-on que Dieu nous impose l'obéissance par sa perfection même ? Mais le tout est alors de savoir à quoi nous le jugeons parfait. A ce qu'il réalise le Bien absolu ? Mais ce Bien absolu pourquoi l'apprécions-nous, pourquoi le mettons-nous au-dessus de tout ? N'est-ce point parce qu'il répond pleinement à certains de nos désirs, peut-être à tous nos désirs ? La morale théologique ne diffère pas essentiellement des morales naturalistes.

Celles-ci croient pouvoir induire de l'observation de l'être humain, quels sont nos désirs les plus profonds, les plus permanents, quel est le but suprême vers lequel tend spontanément notre nature. Prendre nettement conscience de ce but et déterminer méthodiquement les moyens de l'atteindre, tel serait l'objet de la science morale. Selon Kant, les morales naturalistes se divisent nécessairement en deux catégories, selon qu'elles voient le but suprême de la nature, dans le bonheur ou dans la perfection. Kant concède que tous les hommes aspirent au bonheur ; mais il est impossible, croit-il, d'indiquer les conditions universelles du bonheur ; le choix des moyens varie suivant les cas, les personnes ; ce qui est pour l'une, source de plaisir est indifférent ou douloureux à l'autre ; les relations humaines et les circonstances de la vie sont si enchevêtrées, si variables, si complexes qu'il est impossible de dire, en toute conjoncture, quel est le parti le plus sage. Quant aux morales de la perfection, le but qu'elles nous assignent d'après une conception générale de la nature humaine, n'est pas nécessairement celui vers lequel tend spontanément toute volonté. S'il arrive que nous cherchions à l'atteindre, ce ne peut être pour lui-même, mais pour

le bonheur que nous y pouvons trouver ; s'il ne nous apparaît point comme une promesse de bonheur, nous ne nous sentirons nullement porté vers lui, il ne sera pas réellement un bien, à nos yeux. Mais si nous ne pouvons le rechercher qu'à titre de moyen, c'est le bonheur qui reste le but suprême, le bonheur, c'est-à-dire un but mal défini et dont il est impossible de déterminer scientifiquement les moyens.

Kant ne croit pas que le bien moral soit situé sur le prolongement de nos tendances même les plus profondes, qu'il soit le couronnement, l'achèvement de la nature. La nature, c'est irrémédiablement l'arbitraire et le désordre ; or l'idéal moral ne peut être, par définition, que l'ordre, l'unité, l'autorité universelle, supérieure à tous les caprices. La moralité n'est point la nature ni l'épanouissement de la nature ; comment la caractériser autrement que comme le contraire de la nature ? La moralité sera le triomphe complet sur la nature ; par nature, l'individu ramène tout à soi, évalue toutes choses par rapport à sa sensibilité ; Kant pourrait reprendre à son compte le mot de Spinoza : nous ne désirons pas les choses parce qu'elles sont bonnes, mais elles sont bonnes parce que nous les désirons.

Il pourrait sembler que la doctrine du sentiment moral nous sauvera de l'eudémonisme. Elle pose en principe que le bien moral est immédiatement révélé par un sentiment tout spécial de sympathie que nous éprouvons en présence de certains actes. Mais ces actes sont-ils bons parce qu'ils provoquent en nous le plaisir de sympathiser ou provoquent-ils ce plaisir parce qu'ils sont bons ? Dans la première hypothèse, leur valeur tient au plaisir qu'ils nous donnent, et nous ne quittons point la morale du bonheur ; dans la seconde hypothèse il reste à déterminer ce qui fait leur valeur intrinsèque, la morale du sentiment ne résout pas la question.

Kant croit pouvoir affirmer l'échec de tous les

efforts tentés par les moralistes pour obtenir de l'individu qu'il sorte de lui-même, s'identifie à quelque bien objectif, absolu, dans lequel communieraient toutes les âmes. La raison en est, pense-t-il, que toutes les morales ont cherché la valeur des actions dans leur objet, leur but, leur « matière ». C'est leur forme qu'il fallait considérer, abstraction faite de leurs effets proches ou lointains. Mais qu'est-ce que la forme d'une action ? C'est la nature de l'ordre, de l'impératif qui la provoque. Est-elle déclenchée par un ordre hypothétique, un ordre subordonné à une condition ? Alors, elle n'a point les caractères de l'action vraiment morale. La condition est un but que nous pouvons vouloir ou ne pas vouloir, selon les dispositions de notre sensibilité ; la condition reste dans le domaine de l'arbitraire, de l'individuel, et par suite, le choix même de l'action. Est-elle déclenchée par un ordre catégorique ? Alors, elle présente les traits essentiels de l'action morale ; elle est soustraite à l'arbitraire puisqu'elle est l'effet d'un ordre sans réplique, d'un ordre inconditionnel ; elle n'a point sa source dans la part capricieuse, incohérente et, pour tout dire, individuelle de nous-même.

Ainsi, du concept, de la définition même de la moralité, Kant croit pouvoir tirer la réfutation de toutes les doctrines morales qui ne sont point la sienne ; le seul idéal, estime-t-il, qui ne prête pas à controverse et qui s'impose sans restriction à toutes les volontés, c'est l'obéissance parfaite à des impératifs catégoriques, c'est-à-dire à des ordres qui ne se subordonnent en rien aux dispositions de la sensibilité. L'action morale est donc essentiellement l'action qui prend sa source hors de l'individuel, et une telle action ne peut être inspirée par aucun autre sentiment ou désir que le respect pour un ordre inconditionnel.

Que peut être cet ordre ? Quelle action concrète nous impose-t-il ? Peu importe, pour l'instant ; la valeur

ne tient pas à l'action, mais à l'intention. Le bien moral est d'obéir, sans aucune considération pour la sensibilité ; la plus haute vertu, c'est l'esprit d'obéissance. Mais cet esprit ne sera pur et vraiment moral que s'il comporte l'obéissance pour l'obéissance ; obéir à un ordre catégorique par crainte d'un châtimement ou espoir d'une récompense, c'est rester dans le domaine de la nature sensible et individuelle ; il n'y a point de moralité là où l'individuel ne parvient pas à s'effacer totalement.

L'on est tenté de se demander pourquoi cet esprit d'obéissance absolue est la valeur suprême. Question immorale ! Demander des titres à cette valeur, c'est en définitive, la subordonner à l'appréciation individuelle, c'est réhabiliter l'individualité et même lui donner l'importance souveraine. C'est un devoir que de croire au devoir. Mais à qui, à quoi obéir ? A la conscience, à la raison, à la loi morale. Que nous ordonnent-elles ? D'obéir. La loi, c'est d'être pleinement obéissant, ce qui revient à dire, de refouler tout ce qu'il y a en nous d'individuel, de devenir dans nos actes, comme une incarnation de l'impersonnel, de l'universel.

Et cependant, la doctrine de Kant se présente comme une doctrine de l'autonomie : la loi morale n'est telle que parce que la volonté se la donne à elle-même. La bonne volonté, c'est-à-dire la volonté désintéressée, est précisément la volonté autonome, celle qui se donne sa loi et lui obéit pour cette unique raison qu'elle est sa loi. Au premier abord, elle est fort paradoxale, cette identification de la volonté morale et de la volonté autonome ; l'on comprendra cependant la pensée de Kant si l'on examine à quelles conditions, selon lui, la volonté est autonome. La volonté qui agit en vue d'obtenir un plaisir ou d'éviter une souffrance, est déterminée par des mobiles ; son action dépend d'une nature sensible qui est le résultat nécessaire de l'héré-

dité, des hasards de la génération et, des mille influences du milieu. L'action destinée à satisfaire un désir dépend en outre des circonstances qui ont offert au désir l'occasion et la possibilité d'atteindre son objet. La volonté ne peut donc être autonome quand elle agit en vertu de mobiles, c'est-à-dire tant qu'elle n'est pas pleinement désintéressée. Agir en dehors de tout mobile c'est-à-dire de toute impulsion sensible, c'est donc agir par soi-même, se donner à soi-même sa raison d'agir au lieu de l'emprunter à ce qui n'est pas soi. Mais en quoi peut bien consister la raison d'agir que la volonté autonome se donne à elle-même ? Puisqu'elle ne peut être un motif sensible, la considération d'un objet à posséder, d'un but à atteindre, cette raison d'agir sera donc une pure forme, et non point une forme hypothétique (ce serait retomber sous la subordination de la sensibilité), mais une forme catégorique. La volonté autonome sera celle qui agira exclusivement par devoir, c'est-à-dire par esprit d'obéissance absolue.

Mais pour que la volonté puisse agir de la sorte, il faut qu'elle soit libre, c'est-à-dire soustraite au déterminisme ; la liberté du vouloir est la condition indispensable de la moralité. Mais la volonté peut renoncer à faire usage de sa liberté ; en ce cas, elle devient hétéronome. Si elle agit librement, elle est autonome, c'est-à-dire morale. Agir librement, dira encore Kant, c'est ne point agir par sensibilité, c'est agir par raison pure ; la raison pure est une forme sans matière, c'est essentiellement l'unité, l'universalité ; agir librement, c'est se porter à l'action par égard pour l'universel, ce qui revient à dire sans aucun égard pour le particulier, l'individuel. La volonté libre qui agit librement, c'est l'unité, l'universalité, en action, autrement dit la « raison pratique ».

On se demandera peut-être pourquoi la volonté, libre par essence, ne fait pas toujours usage de sa liberté,

pourquoi elle tombe si souvent dans la servitude des buts ou, en d'autres termes, pourquoi la raison cède si souvent à la sensibilité ? C'est l'éternel mystère que rencontrent les métaphysiques ! Pourquoi l'un ne reste-t-il pas l'un et devient-il le multiple, pourquoi l'universel devient-il l'individuel ? Cette difficulté amène Kant à postuler l'existence du libre arbitre, de la liberté au sens de puissance ambiguë des contraires, puissance étrange, susceptible d'opter pour le mal comme pour le bien, pour la sensibilité comme pour la raison. Mais alors, la volonté n'est pas absolument identique à la raison pratique ! Le triomphe de la raison pratique sur la sensibilité est un idéal qui, dans la doctrine de Kant, ne peut se réaliser que par l'intervention d'une activité différente de nos activités naturelles, toutes entachées de sensibilité ; l'activité libératrice ne peut être qu'une activité libre ; mais puisqu'elle ne nous libère pas infailliblement, c'est qu'elle est un libre-arbitre susceptible de défaillances.

Or, dans le monde de l'espace et du temps, celui dans lequel se déploie notre action, tout est soumis au déterminisme ; nous ne pouvons être libre que dans le monde nouménal, libre d'une liberté intemporelle. Sur ce point, la pensée de Kant est assez flottante. Si nous vivions exclusivement dans le monde intelligible, dit parfois Kant, nous serions une volonté complètement libérée et sans défaillances : « comme membre d'un monde intelligible, l'homme veut nécessairement ce qu'il doit moralement, et il ne distingue le devoir du vouloir qu'autant qu'il se considère comme faisant partie du monde sensible¹. » — « Il n'y aurait plus de devoir proprement dit si l'on considérait la raison sans la sensibilité comme condition subjective de son application à des objets de la nature, par conséquent si l'on

1. *Métaphysique des mœurs*, p. 112.

considérerait la raison comme cause dans un monde intelligible, qui serait toujours et entièrement d'accord avec la loi morale, et dans lequel il n'y aurait plus de distinction entre devoir et faire, entre le possible et le réel, c'est-à-dire entre la loi pratique qui prescrit le devoir et la loi théoriquement explicable qui détermine l'action... Tout ce qui serait possible en tant que bien serait réel par cela seul¹. »

Bref, le sentiment d'obligation n'existe en nous que parce que notre nature est double : d'un côté, nous sommes un être sensible, soumis au déterminisme le plus inflexible ; d'autre part, nous sommes un être intelligible, libre, hors du temps. Il semblerait que l'obligation fût une sorte de pression idéale exercée par le moi intelligible sur le moi sensible. Mystère et contradictions ! Dans la doctrine Kantienne, se mêlent les théories de la tradition idéaliste, des préjugés philosophiques, des souvenirs de théologie, des opinions populaires. Si vraiment il existe deux mondes, Kant, pour rester fidèle à sa théorie de la connaissance, doit considérer l'un comme n'étant que l'envers de l'autre, ou si l'on veut, il n'y a qu'un seul monde envisagé sous deux aspects ; ces deux aspects se correspondent, mais ils restent impénétrables l'un pour l'autre ; le noumène n'intervient jamais dans le monde des phénomènes. Que, dans le monde nouménal, nous soyons libre ou non, capable ou non de décisions totalement désintéressées, il n'en paraîtra rien dans le monde des phénomènes ; dans celui-ci, le seul dont nous ayons connaissance, toutes nos actions resteront déterminées, inspirées par des inclinations, des sentiments. Cela ne revient-il point pratiquement à dire que l'existence du monde nouménal, et de la personnalité intelligible n'assure aucunement la possibilité d'une action inspirée par la raison

1. *Critique du jugement*, t. II, p. 83.

pure, la possibilité d'une initiative absolue, d'un affranchissement total vis-à-vis de la sensibilité ? Qu'importe ce qui peut se passer dans le monde mystérieux des noumènes, si la seule vie que nous connaissions est entièrement soumise au déterminisme des mobiles sensibles !

Et même peut-on dire, qu'il se passe quelque chose dans le monde nouménal ? Il est, par définition, en dehors de l'espace et du temps. Conçoit-on la possibilité de prendre des initiatives, des décisions volontaires, hors du temps ? Faut-il dire qu'il n'y a eu qu'une seule décision dans l'ordre nouménal ? C'est bien ce que semble parfois penser Kant, et c'est bien ce que pense son disciple Schopenhauer, quand ils distinguent le caractère intelligible et le caractère empirique. Le caractère intelligible serait une disposition que notre volonté nouménale aurait adoptée une fois pour toutes et qui se traduirait dans l'ordre phénoménal par un caractère empirique, immuable pendant toute la durée de la vie. Mais alors peut-on parler de volonté libre ? Que peut signifier, hors du temps, le choix d'une volonté qui opte pour le bien ou pour le mal ? Une décision vraiment volontaire est une initiative, c'est-à-dire, suppose le temps. Si l'on fait abstraction du temps, il semble que l'on ne puisse plus parler de choix, mais dire simplement que, de toute éternité, nous avons tel ou tel caractère. Mais alors, ne faut-il pas conclure que toutes nos actions résultent d'une nécessité éternelle et par conséquent, ne sont pas susceptibles de qualification morale ?

Abstraction faite même de toutes ces difficultés, il resterait à se demander ce que peut signifier cette option de la volonté libre pour un bon ou un mauvais caractère. En quoi peut consister le mal dans un monde affranchi de la sensibilité ? Le mal n'a-t-il pas été défini par Kant comme une action inspirée de la sensibilité

en opposition avec la loi morale ? Le bien n'est-il pas l'action inspirée par la raison pure ? Dans le monde nouménal, il ne devrait y avoir que des actions ou, si l'on veut, des intentions exemptes d'éléments affectifs, c'est-à-dire pures de tout mal. Mais alors ne faut-il pas dire que toutes nos intentions nouménales sont également libres et désintéressées, parlant, toutes également morales ? En ce cas, le monde phénoménal n'étant que l'expression de ce monde profond, toutes nos actions connues, sensibles, phénoménales, seront la manifestation extérieure et superficielle d'intentions également bonnes. Dès lors, tout ce que nous faisons dans le monde sensible est entièrement justifié.

Telle n'est point cependant la doctrine de Kant. Adopter une telle opinion eût été rompre avec les croyances morales communes, dont notre philosophe est demeuré tout imprégné. Kant a cru que sa conception du double monde lui permettrait de lever toutes les difficultés, d'expliquer surtout l'impératif catégorique et la possibilité de lui obéir. Mais sa conception du double-monde diffère de celle des théologiens. Le monde phénoménal n'est, selon lui, que le monde nouménal défiguré par le prisme des formes de la connaissance ; le monde nouménal ne peut intervenir avec ses caractères d'unité, de liberté, d'éternité, dans le monde phénoménal, multiple, déterminé, changeant. Kant attribue néanmoins à la liberté nouménale, ce pouvoir de nous affranchir, dans l'existence phénoménale, des servitudes de la sensibilité ; il lui fait, au détriment de la cohérence de sa doctrine, jouer le même rôle qu'à la grâce des théologiens ; c'est le surnaturel qui s'incline vers la nature pour la racheter, la transfigurer ; c'est la volonté divine qui se fait entendre à travers la conscience, et le devoir est la pression exercée sur la nature sensible par le monde prodigieux de l'au-delà.

C'est bien ainsi, en définitive, que l'entend Kant,

bien que sa théorie de la connaissance ne l'y autorise point. En réalité, le monde nouménal n'est pour nous que la négation pure et simple du monde qui nous est donné et dans lequel se développe notre vie. Pour rester dans la logique, il faudrait dire que le monde phénoménal, multiple et changeant est une apparence mauvaise dont il s'agit de se délivrer. La loi morale, cet impératif catégorique qui refoule toute sensibilité, qui réprouve tout ce qui diversifie et individualise les êtres, serait comme un témoignage confus de l'au-delà mystérieux ; telle la pitié dans la doctrine de Schopenhauer, la loi morale nous solliciterait hors de l'illusion mauvaise de l'individualité ; elle nous ouvrirait le monde de l'unité ; elle nous attirerait hors des conditions de la vie.

Si le temps et l'espace ne sont, l'un et l'autre, que des formes de notre pensée, la réalité en elle-même ne peut être qu'étrangère au changement et à la multiplicité, c'est-à-dire aux conditions de la conscience et de la vie. Mais Kant recule devant ces conséquences ; son éducation chrétienne entretient en lui le besoin de l'immortalité personnelle et la conviction que l'on peut et doit faire son salut par un effort libre. Le Christianisme s'est efforcé de concilier le désir mystique de l'absolu avec le besoin populaire d'immortalité individuelle, et Kant adopte plus ou moins explicitement ce compromis. Dans le monde nouménal qui ne peut être conçu que comme l'antithèse du monde sensible, il laisse subsister la distinction des personnalités ; au lieu d'opter pour le rêve de l'unité totale, il optera pour la république harmonieuse des volontés libres et raisonnables. Etranger aux audaces mystiques, il ne peut croire que l'œuvre du salut serait complète quand l'individu se serait évadé de lui-même, du particulier, du changeant ; il estime, avec l'ordinaire des croyants, qu'un tel renoncement n'est que provisoire ; il n'est

pas en lui-même et directement le salut ; il n'est qu'une étape vers l'éternité. Il faut qu'un Dieu vienne parfaire l'œuvre commencée par l'effort de l'homme et redonner à la sensibilité sa part : le bonheur individuel n'est pas définitivement proscrit ; l'essentiel est que l'individu s'achemine, les yeux voilés, vers le souverain bien, sans se demander s'il rencontrera le bonheur par derrière le devoir et le sacrifice.

Mais que serait la béatitude de cette république de volontés, unies dans l'éternel par la commune loi qui émane de chacune d'elles et rayonne au-dessus de toutes ? En quoi différeraient, hors de l'espace et du temps, des volontés qui voudraient toutes la même chose ? C'est le rêve confus de la fin des antagonismes cruels, rêve de la paix totale après toutes les amertumes et toutes les violences, rêve de la transparence de toutes les âmes les unes pour les autres, après tant de mensonges, rêve du grand rythme unanime amplifiant sans mesure la palpitation de notre vie et nous donnant une illusion de toute-puissance, quintessence de tout notre amour, de toute notre pitié, de tous nos besoins de douceur et de confiance, assouvissement du désir immense de rédemption qui monte du fond des siècles avec toutes les angoisses, tous les désespoirs, tous les sanglots des humanités meurtries, avec les plaintes des martyrs torturés et bafoués, avec l'appel de tous les vaincus et de toutes les victimes qui, dans l'esclavage et l'agonie, imploreraient les réparations de l'avenir, rêve de la fin de la douleur et du désir, rêve de la fin de la vie !

Au fond de la détresse où il se sent abandonné dans l'écrasante solitude de l'univers fourmillant d'étoiles à l'infini et poursuivant son devenir à travers des durées vertigineuses, l'homme que la critique a sevré de l'espoir de maîtriser l'immensité en la cernant dans les concepts de sa raison, aperçoit tout à coup un rayon consolateur

qui filtre mystérieusement dans l'intimité de sa conscience. Et l'homme soupçonne alors qu'il tient le secret de vaincre le monde dont la froide magnificence et la grandeur démesurée lui imposaient l'obsession de sa propre insignifiance. Dans l'étrange rayonnement, il vient de discerner la loi morale, cet absolu devoir « qui repousse toute attache avec nos penchants », et qui n'a point dans la nature, « la racine de sa noble tige ». Par lui, nous touchons l'au-delà ; il s'épanouit comme une fleur surnaturelle en qui se révèle un monde plus splendide que le ciel avec tous ses soleils et ses voies lactées. Et tout à coup, l'on éprouve ce qu'il y a de salubre dans les conclusions de la Critique : le monde infiniment décevant du multiple et du devenir n'est qu'une apparence dont il est aussi vain de se tourmenter que de prendre au tragique les images du rêve. Le temps et l'espace ne sont point des êtres ni des façons d'être, mais des façons de voir. Seul est vraiment réel, le monde que nous ouvre la loi morale, et tout le ciel mystique épanouit en nous son éternelle et bienveillante sérénité quand toute notre âme se donne au devoir.

D'où vient donc au devoir ce singulier prestige, qu'exprime-t-il de si essentiel qu'on ait cru pouvoir lui faire supporter le poids de toute une métaphysique ? Peut-être n'y faut-il voir que la marque héréditaire ou acquise du dressage social, mais peut-être contient-il en outre, un souvenir plus profond, plus lointain, le souvenir de l'unité perdue, la revendication de l'espèce ou de la Vie, relativement une, en son principe, mais s'éparpillant à travers la matière et se diversifiant à l'infini, au cours du temps. Est-ce l'obscur sentiment de l'unité d'origine qui a suscité, comme autant d'interprétations parfois singulièrement délirantes, la plupart des métaphysiques et des morales du renoncement ? Le fait incontestable, c'est qu'il y a, chez l'homme

normal, des instincts qui n'ont point pour but la conservation de sa personne ; il est inévitable qu'en bien des cas, ces tendances entrent en conflit avec nos désirs égoïstes. Mais lorsque se fait sentir à nous la pression des instincts domestiques et sociaux, elle n'a point les caractères d'une contrainte tyrannique ; c'est une partie de nous-même et, somme toute, la plus essentielle, qui manifeste ses exigences. Le mal tel que l'ont conçu tant de religions et tant de morales, consiste à étouffer ces instincts au profit de l'individualité. Cette moyenne d'idées et de sentiments qui constitue la conscience morale commune, exprime, semble-t-il, les conditions fondamentales de l'existence collective ; ne convient-il pas d'y voir, à beaucoup d'égards, comme l'instinct de conservation de la race ? Par mille moyens, il s'efforce de plier l'individu à son service ; son idéal serait que l'individu renoncât totalement à lui-même pour devenir exclusivement le serviteur de l'espèce ; la moralité absolue consisterait dans l'abdication totale de l'individualité au profit de la vie universelle. Voilà ce que soupçonne Kant lorsqu'il affirme qu'il a découvert l'essence même de la moralité : elle serait l'universel, dissolvant dans son rayonnement, l'individualité. Voilà pourquoi le devoir nous est présenté comme absolu ; s'il ne l'était pas, il serait relatif à l'individualité, il lui serait subordonné ; il en affirmerait la primauté. Or le devoir est la revendication de l'espèce, menacée par l'individuation.

Force nous est bien, cependant, de reconnaître que la vie ne nous est donnée que sous des formes individuelles ; elle est d'autant plus puissante et plus riche qu'elle est plus individualisée. La vie est individuation, mais individuation sans cesse renouvelée ; l'individu est éphémère, mais il est traversé par l'élan de la vie qui aspire à se perpétuer ; chacun de nous porte en soi la puissance de la vie qui ne veut pas finir avec lui. Mais c'est l'individu qui voudrait durer indéfiniment

et, lorsqu'il est pleinement conscient, il ne peut se résigner à l'idée de mourir, eût-il la certitude que la vie dont il porte en lui l'impersonnelle puissance, ne finira point avec lui. C'est qu'il n'y a point de conscience hors de l'individualité ; la fin de notre individualité sera, nous le comprenons, la fin de notre conscience et donc, la fin de notre univers ; la vie qui subsiste après nous, n'est plus notre vie ; rien ne compte plus, pour nous, quand nous cessons d'être. Éternelle antinomie ! Vouloir jouir consciemment d'une vie éternelle et surabondante, et être rivé à l'individualité jusqu'au moment où l'on perdra la conscience et la vie ! L'impératif catégorique est la sommation faite à l'individualité d'avoir à renoncer inconditionnellement à soi-même. Mais comment l'individualité consciente pourrait-elle renoncer à soi, où en trouverait-elle la force ? Elle ne peut se renoncer que dans l'espérance d'une vie meilleure ; mais si toute vie est individuelle, se renoncer pour mieux vivre, c'est encore s'affirmer. Voilà ce que sent bien Kant avec tant de Chrétiens et de mystiques : ce n'est point de la nature sensible que nous pouvons attendre le salut.

Kant invoque, pour tenter l'impossible, le secours de la liberté nouménale, les Chrétiens invoquent la grâce : l'artifice est le même. La liberté de Kant n'est que la mystérieuse puissance de la raison pratique, autre nom de l'universel ou plutôt, de l'un et de l'immuable qui peut nous sauver en résorbant ce qu'il y a en nous d'individuel, c'est-à-dire en nous délivrant de la vie.

Détourner l'individu de lui-même pour sauver la vie en préservant l'homme du désespoir et de la tentation de se dérober aux desseins de l'espèce, tel est le but avoué ou secret de la morale du devoir comme de toutes les morales idéalistes acharnées contre l'égoïsme et particulièrement contre l'amour du plaisir. Dans une œuvre profonde, le Pr Pradines, après avoir condamné

Tout idéalisme moral comme doctrine d'inertie, fait une apologie nietzschéenne de l'action : l'homme doit agir avec la plus âpre et la plus constante énergie ; il ne faut voir dans le plaisir qu'un court repos durant lequel se reconstitue la puissance d'agir ; le plaisir n'est pas le but, mais un moyen auquel il faudra préférer la douleur quand elle paraîtra propre à nous assurer une vie plus riche et plus forte. Une page sur la nécessité et la beauté de la souffrance courageusement acceptée et même recherchée, vaut à l'auteur l'éloge d'un disciple de Renouvier, Lionel Dauriac, qui dans un compte-rendu de l'ouvrage, s'inquiétait d'abord d'une condamnation si rigoureuse de l'idéalisme. Le moraliste se rassure : si M. Pradines repousse l'ascétisme de la raison pure, ce n'est heureusement point pour célébrer le plaisir et mettre le bonheur égoïste au-dessus de tous les biens, c'est pour exalter l'ascétisme nietzschéen de la volonté. L'essentiel est que l'on nous masque le but que poursuit insidieusement le désir. Puissions-nous croire que la douleur vaut mieux que le plaisir et que le bonheur est un mal ou tout au moins un bien secondaire ! On nous pardonnera de rechercher la puissance si nous n'y voyons pas un moyen de plaisir, car le plaisir est le grand péril et la plus inquiétante perversité ; en lui, l'égoïsme se complait et prend plus vivement conscience de soi : le plaisir est le moi se délectant de lui-même. La force qui ne se donne pas expressément pour but le plaisir, fait moins horreur à l'idéaliste : ce peut être une vertu que d'accroître sa puissance ; n'est-ce point réaliser en soi-même un beau type d'humanité et comme s'oublier en faveur de la vie que l'on incarne ?

Le but est là, et les subterfuges pour y parvenir sont innombrables. Certes, le goût de la puissance pour la puissance, de l'action pour l'action, reste toujours entaché de quelque égoïsme, et c'est pourquoi

les idéalistes ont coutume de le réprouver ; ils lui préfèrent le goût des valeurs plus abstraites, plus détachées de l'individualité ; quand on ne peut abolir absolument tout égoïsme, on tâche au moins de vaincre le plus profond, l'égoïsme le plus égoïste, l'égoïsme de la jouissance. La conviction que le bonheur ne compte pas, tel est, en définitive le stimulant que préconisent les idéalistes de tous les temps, pour les énergies qu'ont lassées les échecs et qui fléchissent, devant les douloureuses perspectives de l'avenir. A la fin du second volume de Jean-Christophe, le héros déchiré par la première déception d'amour et les premiers contacts avec l'injustice, écœuré du spectacle odieux d'un père indigne, et hanté dans sa douleur débilite par l'image de la mort, inévitable fin de tout, entend la voix de son Dieu répondre à son appel désespéré : « Allez mourir, vous qui devez mourir ! Allez souffrir, vous qui devez souffrir ! On ne vit pas pour être heureux ; on vit pour accomplir ma Loi. Souffre. Meurs. Mais sois ce que tu dois être — un homme ! »

Avec la complicité d'un égoïsme averti qui se tend hors des tristesses de la condition humaine, l'instinct de l'espèce et celui de la société suscitent la magie d'un idéal suprême, rayonnant de toutes les nobles valeurs qui auréolèrent les élites et dans lequel semble survivre, pour l'éternité, le plus pur des âmes hautaines qui surent dédaigner la souffrance et la mort. Se raidir dans le mépris du bonheur et de la vie elle-même, c'est dérober l'essentiel de soi aux prises du destin, marcher, plein de la force triomphante des martyrs qui ont cessé de craindre pour eux-mêmes car ils sentent leur être se transfigurer au delà de toutes les atteintes, dans la lumière sacrée de l'impersonnel. Eternelle sollicitation d'un mirage de vie incomparable hors des limites de l'individualité, mirage sans lequel, l'homme trop conscient s'abat épuisé sous l'implacable soleil de la connaissance !

QUATRIÈME PARTIE

LA RÉDEMPTION POSITIVISTE

INTRODUCTION

LA RÉDEMPTION PAR L'HUMANITÉ LE CAS D'AUGUSTE COMTE

Ceux qui ne peuvent croire en un Dieu personnel ou ne se peuvent satisfaire d'un rêve d'identification avec la substance éternelle de l'univers ont souvent aimé, adoré l'Humanité comme un succédané du divin ou de l'absolu. Tel est le cas exceptionnellement net d'Auguste Comte.

Un rêve grandiose de prestige individuel, complété par le rêve d'une profonde communion d'amour avec une humanité unifiée par la science, telle est la philosophie d'Auguste Comte. Au-dessus des tristes contingences de sa vie, Comte fut soutenu par la conviction que son génie lui conférait la prodigieuse mission de fonder une religion nouvelle et définitive, sur les ruines des croyances théologiques dont les multitudes humaines avaient, si longtemps, vécu, et qui, tant bien que mal, avaient étayé l'ordre social jusqu'à la grande crise révolutionnaire. Il se voyait, à l'aube des temps nouveaux, prophète et initiateur de l'avenir indéfini où ne cesserait de rayonner sa pensée bienfaisante ; il goûtait l'enivrante illusion de façonner, par avance, d'interminables siècles d'existence humaine, de maîtriser cette large vie ondoyante qu'il ne lui serait pas donné de voir, mais dont il ne serait pourtant pas absent puisque ses principes y marqueraient leur empreinte, et que son souvenir vénéré persisterait, sans fin, au cœur des hommes. Adhérant,

de toute son âme, à la foi qu'il voulait propager, il en éprouvait l'effet salulaire. Par l'amour, se déprenant de lui-même, il se libérait des misères de l'individualité, pour vivre en autrui, d'une apparence de vie multipliée il triomphait du temps comme en triomphent ceux qui, s'étant donné l'illusion de sortir d'eux-mêmes et d'abriter l'essentiel de leur âme dans quelque réalité étrangère, s'imaginent qu'ils ne perdront rien, à l'heure où la mort détruira leur personnalité.

Mais le salut ne paraîtrait point vraiment assuré, si l'amour prenait pour objet des êtres, comme nous débiles et transitoires. Pour échapper au sentiment des limitations douloureuses et à la crainte de mourir, il nous faut, semble-t-il, communier avec un grand Etre dont l'existence ait précédé la nôtre et qui soit destiné à nous survivre. Ce grand Etre sera l'Humanité. Il existe, mais sous une forme encore si incohérente que l'amour qu'on lui peut vouer, semble trop s'adresser à une multitude confuse et hostile d'individus et de groupes animés de passions divergentes, vivant chacun pour soi, mus par l'égoïsme et la haine, peu dignes d'être aimés et rejetant, peut-être, dédaigneusement, notre amour. Communier d'amour avec l'Humanité présente, nous identifier avec elle, ce serait, à supposer que la chose ne fût pas impossible, nous livrer à la torture des antagonismes et des plus cruels déchirements. Le grand Etre dont l'amour serait un ravissement n'existe encore qu'à l'état d'ébauche ; il se dégage peu à peu du chaos humain ; c'est à la science qu'il appartient d'en hâter le développement. Le grand Etre qui nous délivrera du mal de l'individualité, c'est l'Humanité harmonieuse qui viendra, unie par la communauté des croyances et des sentiments. Il se limitera d'abord aux peuples occidentaux, les seuls vraiment capables de progrès spontanés, les seuls préparés à recevoir l'enseignement positiviste. Mais, à mesure que croîtront ses

moyens scientifiques de façonner et de civiliser les hommes, le grand Être s'incorporera peu à peu le reste de l'Humanité.

Dans l'Humanité présente, aimons l'espoir de l'Humanité future, et que notre amour ne se refuse pas complètement au passé qui fut la douloureuse préparation du radieux avenir. Dans l'illusion d'amour, Comte croit sentir affluer, en lui, la force exaltante de la grande unité humaine enfin victorieuse du chaos. Les obscures délices de tendresses inapaisées affleurent à sa conscience, et, parmi les encens de l'adoration qui monte de son cœur passionné vers l'Être de toutes les puissances, de toutes les beautés et de toutes les grâces, l'idole adopte, à ses yeux, les formes d'un corps souple de femme.

* * *

Auguste Comte présente quelques-uns des traits les plus caractéristiques de son époque. L'énorme tourmente a détaché des traditions la plupart des âmes, les a jetées hors des disciplines et des cadres qui limitaient les ambitions, réglaient l'exubérance des désirs, tempéraient les fantaisies. Comte est comme ébloui d'avoir assisté à l'écroulement d'un monde, splendide catastrophe, qui doit retentir à travers toute l'histoire future de l'humanité. La grandeur de l'événement transfigure, à ses yeux, déjà, tous ceux qui en furent les contemporains. L'individu a la révélation décisive qu'il n'y a rien d'immuable dans l'ordre humain ; de là, le sentiment plus ou moins net que le réel est malléable à tous les rêves. Dès lors, dans les individualités supérieures, c'est un jaillissement d'espoirs démesurés ; l'on veut dominer le temps et l'espace, conquérir le monde et l'avenir. Comte est romantique à sa manière ; il veut engager le genre humain dans une voie qu'il prétend lui tracer ; ou plutôt, il se croit l'homme pré-

destiné à prendre conscience des aspirations essentielles de l'humanité en désarroi, la plus lucide et la plus généreuse de toutes les âmes présentes, celle dont la mission est de rallier les multitudes incertaines, de les éclairer sur leurs véritables besoins, et de leur ouvrir la route qu'elles cherchent à tâtons. Il se prendrait aisément pour la plus haute incarnation de l'Esprit de l'histoire. Ses pratiques d'hygiène cérébrale ont pour but de purifier sa pensée de la passion des controverses, d'en chasser les considérations vulgaires ou trop actuelles afin de faire place nette au développement de la vérité impersonnelle et souveraine dont il se croit l'organe prédestiné.

Il ne s'agit point là d'humilité, on le sent bien, mais d'une confiance totale en soi-même, de la conviction que l'on incarne l'irrésistible puissance du vrai, la seule providence qui veille sur l'Humanité douloureuse. Fonder une religion, être celui que l'on célébrera que l'on aimera jusqu'à la fin des temps ! Comte dont le cœur se fond dans les mélancoliques délices de son amour tardif et désespéré, n'envie-t-il pas secrètement le destin tragique et doux du crucifié dont, à travers les siècles, tant d'exquises créatures en détresse ont mouillé les pieds, de leurs larmes ? Jusqu'aux jours les plus lointains de l'avenir, les sourires des femmes le béniraient pour le bonheur dont il aurait été l'aurore ; il serait le tendre consolateur à qui toute l'âme s'abandonne. Dans les ambitions messianiques de Comte, nous croyons discerner le besoin de pures caresses, toute une sensualité spiritualisée de mystique. Transfiguré par la souffrance d'un infini désir, le visage délicat et suave de la disparue que l'esprit du survivant tendu vers l'hallucination, s'appliquait, chaque jour, à maintenir au-dessus des atteintes de l'oubli, ce pur visage de douceur et de mélancolie rayonnait, dans l'âme, de l'adorateur, toutes les séductions féminines de l'Iluma-

nité. Un amour si exalté, aux rites si étrangement puérils, chez un quinquagénaire de physique si ingrat et d'intelligence si despotique, donne quelque malaise dont on est tenté de se délivrer par le rire. Mais il est des heures où la gravité impérieuse de tout amour douloureux nous impose l'abstraction des particularités choquantes ou ridicules. Certaines folies sont plus émouvantes et plus révélatrices du cœur humain que les affections pondérées qui n'outrepassent que modérément les conventions et la logique.

Dans l'amour de Comte pour l'Humanité, domine l'amour pour Clotilde, devenue le symbole de tous les ravissements qu'éprouvèrent et qu'éprouveront les hommes dans l'enveloppement des tendresses féminines. Fonder une religion, c'est une façon de conquérir les cœurs innombrables de celles qui viendront à la vie, c'est mériter, au long des siècles, dans les temples de la foi définitive, d'être invoqué par l'adoration reconnaissante des femmes : « Maître adoré, je m'efforcerai d'imiter ton courage.. Auguste Comte, notre père, fondateur de notre sainte Eglise, que ta mémoire me guide et me soutienne¹. »

Mais si les rêves d'immense prestige et de domination sentimentale pouvaient l'enivrer parfois au point de le libérer du tourment de vivre, ils étaient loin d'y suffire toujours. A-t-il éprouvé profondément la désolation d'un individualisme trop conscient de lui-même ? Toujours est-il que toute sa doctrine est une réaction contre l'individualisme. Qu'il l'ait combattu chez les autres, cela pourrait signifier simplement le despotisme de son esprit et de sa volonté, ou bien encore la crainte de l'anarchie menaçante pour son repos ; mais il l'a combattu dans sa propre personne. Après la mort de

1. Cité par Dumas, *Deux messies positivistes*, p. 220, tiré d'une biographie de Comte par Lonchampt, *Revue occidentale*, septembre 1889.

Clotilde, on le voit pratiquer des mortifications, se réconcilier avec ses ennemis, s'appliquer les règles de l'Imitation de Jésus, adresser à l'Humanité, l'hommage que Thomas A Kempis adressait à Dieu : « Puissé-je t'aimer plus que moi-même, et ne m'aimer moi-même qu'à cause de toi ! » Peut-être cet amour de l'Humanité, ne fût-il vraiment puissant que du jour où il se fondit dans l'amour de Clotilde ; mais si nous ne sommes pas sûrs que Comte l'ait, dès le début, ressenti très intensément, nous avons au moins la certitude qu'il en concevait la nécessité, non seulement pour l'ordre social, mais pour tout bonheur individuel. L'un de ses griefs contre le libre examen, c'est qu'il finit par amener l'individu à l'exclusive considération de soi-même, par le détacher de la bienfaisante solidarité morale, qui, normalement, doit l'unir au reste de l'Humanité. Si encore l'individu trouvait son compte à cette apparence d'affranchissement ! Mais, outre les répercussions douloureuses du désordre social sur l'existence des particuliers, l'individu éprouve, plus âpre, à mesure qu'il est plus conscient et plus libre, le tourment de la solitude, le dégoût d'une existence sans but.

C'est une infirmité pour l'homme, et comme une mutilation de son âme que de vivre uniquement pour soi. Ce qui lui est normal, ce n'est point de se considérer comme un absolu autour duquel gravite l'univers, mais de vivre pour autrui, de ne se sentir vivre qu'à titre de cellule du grand Etre. Certes, Comte ne veut point que l'on pousse trop loin l'assimilation de la Société à un organisme ; mais si l'individu, à ses yeux, reste, malgré tout, plus indépendant qu'une cellule, toute une part de lui-même n'en est pas moins engagée dans une sorte de vie collective dont il ne peut s'abstraire sans s'étioler. Tout se passe comme si, dans la Société, l'ensemble précédait les parties, comme si le même germe de vie, se développant, s'était différencié en une

multitude d'êtres distincts qui continuent à recevoir de la source unique et primitive, la plus grande part, au moins, de l'énergie qui les fait vivre. Souvenirs, peut-être, des vieilles croyances à la participation, ou des métaphysiques émanatistes, à moins que les antiques religions et les doctrines pantheistiques ne soient, comme le croit Durkheim, que des transpositions de l'expérience plus ou moins confuse des rapports qui unissent l'âme individuelle et l'âme collective ! Animal social, par nature, comment l'homme n'éprouverait-il pas un malaise quand il se détache, ne fût-ce que mentalement, de la société ? La mort et la solitude, le dégoût de soi n'existent point pour qui s'est éveillé de l'illusion individualiste et s'abandonne au grand courant de la vie qui, venant d'un passé illimité, nous traverse de ses flots obscurs pour aller toujours plus loin, dans l'avenir.

En dehors de tout réalisme, on comprend que les âmes sensibles ne puissent aisément supporter l'émiettement des croyances communes et l'impression de solitude morale que l'on est, tôt ou tard, sujet à ressentir quand on cesse de s'oublier dans l'amour d'autrui. L'on se sent exclu des autres âmes comme d'autant d'univers où l'on voudrait vivre. Elle vous sont désormais interdites, les communions de sentiment des solennités collectives et des assemblées passionnées où votre énergie personnelle semblait s'accroître de toutes celles de la multitude, l'ivresse d'être emporté, avec l'adhésion de tout son être, de ne plus penser à soi, de n'avoir, dans l'âme, que l'élan, le rythme, le tumulte d'un grand mouvement d'ensemble. La foule unanime réalise, en chacun de ses éléments, une sorte d'hypnose où sombre toute réflexion et où triomphent les vastes images d'une irrésistible force qui se rue et semble devoir balayer tous les obstacles. C'est comme une hypnose permanente, que réalise une vie sociale intense et unanime, une hypnose où la conscience de l'individu

n'est plus obsédée par la considération de soi-même et toutes les idées plus ou moins douloureuses qu'elle suscite, mais par la pensée d'entités collectives qui lui donnent une illusion de toute-puissance et d'immortalité, tant sa propre force et sa propre durée sont infimes par rapport aux leurs. Dans la mesure où il les imagine, sans penser à soi, c'est-à-dire sans leur opposer sa propre personne, il éprouve à quelque degré, le sentiment de s'identifier à elles, de n'être plus étroitement borné, de n'avoir plus à redouter la mort.

Pouvoir se considérer comme un fragment d'un grand Etre, c'est encore échapper aux découragements d'une vie dénuée de but suprême : servir est souvent un besoin très vif pour la plupart des âmes. Servir, accepter, de toute son âme, l'obligation de se sacrifier pour quelque chose de plus grand que soi, n'est-ce pas se délivrer de la charge opprimante de craindre pour son propre bonheur et pour sa vie ? C'est une joie très douce, très apaisante, que d'obéir, de n'avoir plus le souci de chercher sa voie : joie de pouvoir s'abandonner et confier sa faiblesse à des volontés tutélaires, joie de sentir en soi, comme un puissant réconfort, le consentement, l'encouragement, l'impulsion de multitudes humaines, d'avoir l'âme enveloppée d'une bienveillance protectrice, comme si des millions d'âmes fraternelles étaient coalisées pour vous soutenir. Encore ne s'agit-il point là de communier avec un être dont tout le prestige tiendrait à sa masse et à sa durée. Si amer que nous soit parfois le spectacle de la médiocrité des individus qui la composent, l'Humanité se revêt, à nos yeux, d'une étrange majesté ; une lumière mystique met un halo d'infini autour des grands drames de son histoire ; il y a comme du divin en elle. Quand on a conscience d'être un représentant de cette grandiose collectivité, l'humble soldat d'une cause magnifique, l'on sent rayonner, à travers soi, une noblesse et une beauté qui transfigurent toutes les

misères. Ce n'est point pour elles-mêmes, que nous devons aimer les autres personnes, mais pour ce qu'il transparaît, en elles, d'humanité. L'amour de la personne est trop particulier ; il n'a point cette pureté et ce désintéressement qui seuls peuvent nous guérir du tourment de l'individualisme. Toutes les autres personnes sont bornées et transitoires comme nous-même. Et, sans doute, conquérir une autre personne ou s'unir à elle, par l'amour, c'est goûter brièvement un peu comme le bonheur de s'annexer un monde, et nous implorons, en mourant, qu'on ne nous oublie pas, nous cramponnant à l'illusion que nous participerons de la vie, aussi longtemps qu'il restera sur terre, un cœur où notre souvenir demeure blotti comme dans un nid de tendresse. Mais le seul amour vraiment rédempteur est l'amour de ce qui ne passe point ou passe du moins si lentement, qu'il peut être, pour notre cœur avide, un succédané de l'éternel. L'amour de l'Humanité doit, selon Comte, remplacer l'amour du Dieu auquel nous ne pouvons plus croire.

CHAPITRE PREMIER

DÉTERMINISME SOCIAL ET PROGRÈS

Etablir l'existence d'un déterminisme social, c'est, on le conçoit aisément, l'une des préoccupations essentielles de Comte : sans déterminisme, point de sociologie possible, et sans une science positive des faits sociaux, il ne reste aucun espoir de voir l'humanité sortir du chaos, s'unifier sous la souveraineté d'une croyance définitive. Sans déterminisme, l'on ne peut échapper à la hantise de l'indéfinie dispersion des efforts, de l'irré-médiable opposition entre les peuples, à la vision d'une histoire morcelée en civilisations sporadiques, réussites passagères et discontinues, successivement anéanties en des catastrophes qui ne laissent que de vagues vestiges et l'impression douloureuse d'un travail stérile, perpétuellement à recommencer sur d'inutiles débris. Comte éprouve un besoin profond de certitude, d'ordre, de continuité. Il souffre du tumulte des opinions morales et politiques, et de ces aventures où les hommes d'action prétendent, de toute leur force passionnée, jeter les multitudes. Ignorant tout des lois de la réalité sociale, et ne soupçonnant même pas leur existence, les plus hardis procèdent comme si l'on pouvait, dans un monde livré au désordre des contingences, façonner l'avenir au gré de ses rêves. Comte voudrait voir cette agitation s'apaiser, s'ordonner dans l'adhésion unanime à des vérités inébranlables et le consentement de toutes les volontés au mouvement des grandes forces irrésistibles

qui finissent tôt ou tard par étouffer les rébellions et emporter toutes les résistances.

Traditionnelle antinomie du déterminisme ! Tout est réglé d'avance et pourtant il faut faire appel aux volontés, causes parmi les causes, pour qu'arrive ce qui doit arriver. Agir, cela suppose au moins une illusion d'incertitude et de liberté ; et pourtant l'on veut se convaincre que le chemin est tout tracé où s'engageront les événements. Comte juge les théories politiques, approuve ou condamne les entreprises des hommes d'Etat, pense que son intervention de doctrinaire peut empêcher de redoutables événements, épargner à l'Humanité une douloureuse dilapidation d'énergies ; il admet donc implicitement que l'action réfléchie et forte d'une personnalité peut modifier plus ou moins profondément le cours des choses. Certes ! Mais ne se conçoit-il pas lui-même comme le prédestiné que l'évolution nécessaire de l'histoire amène, à point nommé, pour servir d'organe pleinement conscient aux obscures tendances qui s'agitent dans le vaste ensemble ? Et il lui plaît de se dire que cette apparence de chaos où se débat la société présente, disloquée par l'individualisme, est secrètement gouvernée par des lois : le désordre lui-même est dans l'ordre ; le déchaînement des caprices est un effet inévitable de la longue série des antécédents historiques, et toutes ces fières personnalités qui se piquent d'indépendance et d'absolue spontanéité, sont les risibles jouets du déterminisme, à l'instant même où elles le narguent.

Pourtant il demeure quelque chose de stérilisant au fond de cette conviction que le devenir social est réglé d'avance. L'on n'agit avec toute la vigueur dont on est capable que si l'on est convaincu de la profonde efficacité de son effort. Comte fait maintes fois cette observation que la confiance dans la valeur absolue de la cause que l'on défend, et la certitude qu'elle

trionphera, donnent aux individus la force de briser parfois les plus durs obstacles et de transformer la société. Croire en soi-même, ne pas se considérer comme une apparence fugitive et inopérante, c'est une condition indispensable pour influencer réellement sur la formation de l'avenir ; pour être vraiment une cause importante parmi les causes, il faudrait ne pas croire au déterminisme psychologique et social.

Comte a besoin d'y croire, et pourtant il voudrait agir, autrement dit, il croit que tout n'est pas déterminé et que « les choses ne se feront pas toutes seules ». Spectateur, il voit toutes les volontés individuelles se courber et se perdre dans l'irrésistible courant de l'histoire collective ; acteur, il se considère plus ou moins nettement comme un centre d'indétermination, un centre où le destin hésite, où la force peut indifféremment se refuser ou se donner à telle ou telle forme d'avenir. Flottement de pensée, compromis comme on en trouve tant chez Comte dont les analyses parfois si sommaires font penser à des arrangements naïfs d'autodidacte qui ne pousse pas très loin le souci de la netteté et de la cohérence. Il admet l'existence de lois pour les faits sociaux comme pour les faits biologiques et physiques ; mais il croit que l'on peut commander à la nature en lui obéissant, autrement dit, que la connaissance des lois de la réalité nous donne le pouvoir d'agir sur elle, et d'autant plus profondément qu'elle est une réalité plus complexe. Il y a bien à cela quelque apparence. Mais l'homme qui utilise les lois naturelles, son dessein n'est-il pas, dans une large mesure, une libre improvisation, n'est-il lui aussi qu'une résultante fatale ? Un esprit qui s'élèverait au-dessus de la mêlée humaine et se bornerait à contempler le cours des choses, sans penser aucunement à y intervenir, ne verrait-il pas plier sous le déterminisme, les volontés mêmes qui se flattent de l'utiliser ? Il faut

évidemment distinguer deux aspects du déterminisme. Sous un aspect, il signifie qu'il existe des rapports constants entre certaines catégories de phénomènes, que l'apparition des uns entraîne toujours l'apparition des autres ; il y a des couples de faits, des faisceaux de faits inséparables ; mais il s'agit toujours de faits relativement simples et par là-même généraux ; un fait particulier est considéré comme résultant d'un entrecroisement de lois ; des séries causales convergent, s'entrecroisent, et voilà un événement. Si le monde est infini, le déterminisme qui unit entre elles les catégories de faits simples peut coexister avec l'imprévisibilité absolue des grands faits particuliers, car si loin que l'on étende ses investigations dans le temps et dans l'espace, la multitude des causes débordera toujours la plus vaste pensée. Des conditions se trouvant réunies en un point du temps et de l'espace, il en résulte nécessairement un fait précis, concret. Mais pourquoi ces conditions se sont-elles trouvées là ? L'homme d'Etat positiviste, muni de connaissances vraiment scientifiques, grouperait les conditions suffisantes de la réforme qu'il voudrait introduire dans l'ordre présent de la société ; mais le fait que l'idée lui serait venue d'utiliser ainsi ses connaissances, et le fait qu'il disposerait des moyens nécessaires pour cela, seraient des faits particuliers, uniques, de même que tel grand homme ne vient au monde et ne joue son rôle qu'une fois.

Et cependant si l'on admet, avec les déterministes, que tout s'explique, il faut bien convenir que l'initiative de l'homme d'Etat s'explique comme tout le reste, et qu'un esprit omniscient l'aurait prévue. Comte ne s'engage point dans ces analyses. Il constate que l'ingénieur, le médecin, tirent parti des lois de la physique et de la chimie pour améliorer la condition matérielle de l'homme ; par analogie, pourquoi n'imaginerait-on pas le politique utilisant les lois de la réalité sociale

pour l'adapter mieux à nos besoins ? Qu'importe que notre besoin de vivre et de mieux vivre soit la conséquence nécessaire d'une longue série d'antécédents ? Le fait est que nous désirons mieux vivre et que Comte, en particulier, veut voir l'Humanité sortir du chaos où elle se débat ; il pense qu'en apprenant à connaître les causes générales qui dominent son évolution, il acquerra le moyen d'agir sur elle, de réaliser quelque chose qui, sans son intervention, n'aurait pas été.

Comte n'approfondit point le problème. Il croit selon ses besoins ; or il a besoin de croire à la fois au déterminisme social et à la possibilité de l'action individuelle sur les événements collectifs. « Il faut, dit-il, soigneusement éviter, soit envers le passé, soit à l'égard du présent, que le sentiment scientifique de la subordination nécessaire des événements sociaux à d'invariables lois naturelles dégénère jamais en une disposition systématique à un fatalisme ou à un optimisme également dégradants et pareillement dangereux¹. » Les temps sont venus où l'Humanité va connaître les forces générales qui l'emportent ; les connaissant, elle pourra retoucher leurs effets, ralentir ou accélérer leur expansion ; mais l'intervention méthodique et scientifique ne produira rien qui n'existât déjà virtuellement. Ainsi l'on veut adopter un moyen terme où se concilient, au moins en apparence, déterminisme et liberté.

Les temps sont venus ; déjà l'obscurée poussée des forces collectives avait fait émerger dans une conscience d'élite, celle de Montesquieu, l'idée que le déterminisme ne règne pas seulement dans la nature, mais aussi dans l'Humanité. Innovation capitale, certes, mais dont il ne faut pas méconnaître la filiation historique. N'implique-t-elle pas elle-même qu'il n'y a point d'inno-

1. *Cours de philosophie positive*, IV, p. 136.

vation absolue ? Comme le dira maintes fois Comte, « les grands progrès de chaque époque, et même de chaque génération (résultent) nécessairement toujours de l'état immédiatement antérieur¹. » Et cependant Comte voudrait marquer son admiration aux grands hommes. Montesquieu, nous dit-il, a devancé son siècle ; « en un temps où les plus éminents esprits, essentiellement préoccupés de vaines utopies métaphysiques, croyaient encore à la puissance absolue et indéfinie des législateurs, armés d'une autorité suffisante, pour modifier à leur volonté l'état social, combien ne fallait-il pas être en avant de son siècle pour oser concevoir, d'après une aussi imparfaite préparation, les divers phénomènes politiques comme toujours réglés au contraire, par des lois pleinement naturelles, dont l'exacte connaissance devrait nécessairement servir de base rationnelle à toute sage spéculation sociale, finalement propre à guider les combinaisons pratiques des hommes d'Etat². »

Mais il faut bien que le déterminisme collectif l'emporte sur l'originalité, l'initiative des grands hommes. Aussi Comte ne manque-t-il point de faire observer que la conception de Montesquieu fut préparée par les progrès des sciences positives ; de plus, elle est demeurée une simple ébauche, un aperçu génial sans doute, mais sans conséquences immédiates. « Le projet fondamental de Montesquieu n'a été nullement réalisé dans l'ensemble de l'exécution de son travail... Après avoir reconnu, en principe général, la subordination nécessaire des phénomènes sociaux à d'invariables lois naturelles, on ne voit plus dans le cours de l'ouvrage, que les faits politiques y soient, en réalité, nullement rapportés au moindre aperçu de ces lois fondamentales³. »

1. *Cours*, t. IV, p. 196.

2. *Ibid.*, pp. 128-129.

3. *Ibid.*, p. 129.

Inévitable échec ! « Les mêmes causes générales qui établissent, avec tant d'évidence, cette irrécusable prééminence de Montesquieu sur tous ses contemporains, font également sentir, d'une manière non moins prononcée, l'inévitable impossibilité de tout succès réel dans une entreprise aussi hautement prématurée, quant à son but principal, dont les conditions préliminaires les plus essentielles, soit scientifiques, soit politiques, étaient alors si loin d'un accomplissement suffisant¹. » L'idée de Montesquieu fut un beau pressentiment, mais rien que cela. Une conscience anticipe, mais non tout-à-fait par hasard. En tout cas, le génie ne suffit jamais. L'entreprise de Montesquieu devait « radicalement échouer ». L'Humanité ne brûle aucune étape ; on ne pouvait réussir à « soumettre à l'esprit positif l'étude générale des phénomènes sociaux avant qu'il eût même convenablement pénétré dans le système entier des connaissances biologiques. » Et il ne pouvait être question de préparer une réorganisation sociale sur des bases positives, « en un temps uniquement destiné à l'action révolutionnaire proprement dite. » Voilà pourquoi Montesquieu, quelle que fût la supériorité de son intelligence, a « exercé sur son siècle une action immédiate bien inférieure à celle d'un simple sophiste, tel que Rousseau. » C'est que celui-ci est merveilleusement adapté par toutes ses dispositions d'âme, aux tendances générales de ses contemporains ; il est « l'organe naturel du mouvement purement révolutionnaire qui devait caractériser cette époque². »

Si Condorcet, bien que moins éminent que Montesquieu, a mieux conçu que lui « l'enchaînement fondamental des divers états sociaux », c'est que, dans l'intervalle entre « *L'esprit des lois* » et l'« *Esquisse*

1. *Cours*, t. IV, p. 129.

2. *Ibid.*, p. 132.

d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain les sciences de la nature et surtout la chimie ont pris un grand essor et développé dans les esprits avancés, la notion de loi positive. C'est l'époque où la biologie commence à devenir véritablement une science ; il est donc normal que Condorcet, soumis aux suggestions de son temps, ait distinctement formé le projet d'annexer les faits sociaux au domaine de la science. Projet prématuré encore ! « Il restait à traverser une dernière station intermédiaire, dont la nécessité ne pouvait être éludée, en établissant le système rationnel, alors à peine ébauché, de la saine philosophie biologique, et surtout en complétant cette philosophie par l'extension directe de la méthode positive à l'étude des phénomènes intellectuels et moraux¹. »

Ainsi la conception d'une sociologie se fait jour dans quelque pensée géniale quand les temps sont proches et que de sourdes aspirations collectives pressentent une issue prochaine. L'apparition de l'idée la plus originale n'est donc pas le fait d'une improvisation absolue, d'une initiative arbitraire ; les hommes de génie auxquels on a coutume d'attribuer les grands progrès de chaque époque, ne sont « que les organes propres d'un mouvement prédéterminé qui, à leur défaut, se fût ouvert d'autres issues². » Il en est ainsi dans tous les domaines ; le mouvement politique n'est pas plus arbitraire que le mouvement scientifique ; on pourrait même dire qu'il l'est encore moins. Le mouvement politique, « en vertu de sa complication supérieure, dominant davantage les perturbations individuelles, doit être encore plus inévitablement prédéterminé que l'autre où le génie personnel exerce certainement plus d'empire³. » Les hommes d'Etat les plus hardis et les plus orgueilleux ont expérimenté

1. *Cours*, IV, p. 134.

2. *Ibid.*, p. 196.

3. *Ibid.*, p. 198.

cette impuissance de l'autorité la plus énergique, à vaincre les lois naturelles qui régissent le milieu social. La réalité résiste aux rêves ambitieux que l'on avait formés tant que l'on n'avait point la charge du gouvernement. De là ces reproches d'inconséquence et de trahison que semblent nécessairement encourir les hommes d'opposition quand les circonstances les portent au pouvoir.

L'homme d'Etat qui fait aboutir ses projets ne doit point véritablement sa réussite à la force de son génie ou de sa volonté : « les diverses opérations politiques soit temporelles soit spirituelles (n'ont) pu avoir d'efficacité sociale qu'autant qu'elles étaient conformes aux tendances correspondantes de l'Humanité. Elles semblent, à des spectateurs prévenus ou irréfléchis, avoir produit ce qu'une évolution spontanée, mais peu apparente a seule essentiellement déterminé. » L'effort le plus vigoureux et le plus acharné de l'autorité politique ne laisse aucune trace profonde quand il est dirigé « en sens contraire du mouvement général de la civilisation contemporaine, ainsi que le témoignent les irrécusables exemples de Julien, de Philippe II, de Bonaparte. » Non seulement l'action de l'individu même le plus éminent échoue quand elle prétend refouler les tendances générales de l'époque, mais quelles que puissent être son énergie et la puissance des moyens dont elle dispose, elle ne réussit pas davantage « dans la poursuite d'améliorations trop prématurées, malgré la tendance progressive qui était en leur faveur... En politique, comme dans les sciences, l'opportunité fondamentale constitue toujours la principale condition de toute grande et durable influence, quelle que puisse être la valeur personnelle de l'homme supérieur auquel le vulgaire attribue une action sociale dont il n'a pu être que l'heureux organe¹. »

1. *Cours*, IV, p. 211.

Comte s'applique à noyer dans l'immense déterminisme de l'ensemble, l'action originale et apparemment libre de l'individu. Et pourtant il voudrait réserver la possibilité d'une intervention de la volonté réfléchie ; c'est là toute la raison d'être de sa construction positiviste, et son ambition secrète d'être l'annonciateur et même le grand initiateur d'un temps où l'Humanité, après une longue évolution instinctive, prend conscience d'elle-même et se gouverne rationnellement, progresse désormais par l'effort méthodique, réglé, voulu, au lieu de tâtonner confusément dans un effroyable gaspillage d'énergies, vers des buts qu'elle ignore. Orgueilleux désir d'être celui qui ouvre à l'Humanité les temps nouveaux, désir aussi de sacrifier à l'évidente nécessité d'agir au lieu de s'abandonner au quiétisme. Comte accommode empiriquement, tant bien que mal, deux grandes tendances opposées de sa nature : le besoin du déterminisme qui nous délivre de nous-même dans la pensée d'une évolution collective, irrésistible et progressive, et le besoin d'affirmer son pouvoir créateur de grand homme qui fait franchir au devenir humain une étape décisive, et goûte par anticipation la joie que pourront éprouver les hommes d'Etat nourris de son esprit, à dominer les événements, à rectifier les institutions sans se heurter, comme on le fait encore, à l'incohérente opposition d'une foule ignorante qui se mêle de résoudre selon ses passions et ses obscurs préjugés, les problèmes si complexes de la politique. Résorber autant que possible les individualités même les plus éminentes, dans la sereine inconscience de forces impersonnelles, atténuer sinon abolir le sentiment d'autonomie, d'initiative, tout ce qui nous convainc que notre destinée ne se confond pas avec celle de l'ensemble, c'est tout le mouvement intime de défense d'un Spinoza s'efforçant de se persuader et de nous persuader que l'homme « n'est pas un empire dans

un empire », afin que détournant son attention de tout ce qui est en lui sensibilité mouvante, désir aventureux et flamme passagère dans le vent de la mort, il lui soit possible de savourer une joie de délivrance et de sécurité définitive dans la persistante pensée d'une réalité infiniment plus vaste et plus durable que lui-même. Comte voudrait se ménager à la fois la quiétude du renoncement et la fière exaltation de l'initiative où s'affirme une personnalité supérieure.

Pour concilier ces deux besoins, il est obligé de se tenir dans une pénombre de notions approximatives. Mais pourquoi le Grand Homme ne se consolera-t-il pas de n'être qu'un organe passager des forces générales qui meuvent l'ensemble de l'Humanité, s'il a, par ailleurs, la certitude que le courant qui le traverse et le porte va précisément où lui-même voulait aller ? Comte, par sa doctrine, ouvre au Positivisme les portes de l'avenir ; un autre, un peu plus tôt, un peu plus tard, aurait pu le faire à sa place ; peut-être serait-il plus grisant de pouvoir se dire que l'on tire des profondeurs de son propre génie, des pensées qui bouleversent le monde et improvisent de glorieuses civilisations. Mais, à d'autres égards, n'est-il pas plus réconfortant de sentir dans les civilisations neuves, non point l'effet précaire de contingences, mais l'épanouissement nécessaire de forces collectives dont le travail se poursuit sourdement à travers les siècles, avec une ténacité que nul obstacle ne décourage et qui finit toujours par l'emporter ? Et Comte ne bénéficie-t-il pas, en outre, du souvenir obscur des exaltantes fiertés que l'on éprouve à se sentir le serviteur d'une cause magnifique, l'apôtre transfiguré par la grandeur d'une mission sacrée ?

Toujours est-il que sa pensée se complait dans la croyance au progrès nécessaire, incoercible. Il s'irrite, on le sent, de toute discussion sur ce point. Il ne doute pas que l'évolution historique n'accroisse fatalement le

bonheur humain ; comment pourrait-il en douter, s'il admet « l'évidente amélioration que l'évolution sociale a fait éprouver au système extérieur de nos conditions d'existence, soit par une action croissante et sagement dirigée sur le monde ambiant, d'après le progrès des sciences et des arts, soit par l'adoucissement constant de nos mœurs, soit enfin par le perfectionnement graduel de l'organisation sociale¹ ? » Mais pour se préserver des blessures de la contradiction, il écarte, avec un dédain qui veut être plein d'assurance, « la vague controverse métaphysique sur l'accroissement du bonheur de l'homme aux divers âges de la civilisation. » Et certes l'on peut soutenir que l'homme est à peu près également heureux ou également malheureux à toutes les époques. Nul moyen scientifique d'évaluer le bonheur. Comment défendre nos espoirs contre le scepticisme des conservateurs ou des pessimistes qui ne croient pas à l'avènement proche ou lointain de paradis terrestres, comment surtout réaliser cette unanimité d'aspirations et de confiance dont Auguste Comte a cherché, avec tant d'obstination, le réconfort, et qu'il appelait de ses vœux les plus ardents comme le succédané d'une rédemption divine ? Il lui fallait éliminer « la seule partie essentielle de la question sur laquelle il soit vraiment impossible d'obtenir jamais un assentiment réel et permanent », et ne laisser « subsister d'autre idée fondamentale que la pensée éminemment scientifique d'un développement continu de la nature humaine, envisagée sous tous ses divers aspects essentiels, suivant une harmonie constante, et d'après des lois invariables d'évolution². »

Or, il paraît « évident (à Comte) que l'Humanité se développe sans cesse par le cours graduel de sa

1. *Cours*, IV, p. 201.

2. *Ibid.*, p. 199.

civilisation, surtout quant aux plus éminentes facultés de notre nature, sous les divers rapports physique, moral, intellectuel, et finalement politique, c'est-à-dire que ces facultés, existantes mais comparativement engourdies d'abord, prennent peu à peu, par un exercice de plus en plus étendu et régulier, un essor de plus en plus complet, dans les limites générales qu'impose l'organisme fondamental de l'homme ». Ce développement de la nature humaine est « un progrès constant » ; mais Comte répète avec insistance qu'il est « assujetti, sous chaque aspect quelconque, à des limites fondamentales..., ce qui élimine aussitôt la chimérique conception d'une perfectibilité illimitée¹ ». Il s'agit d'ailleurs à la fois d'une amélioration croissante dans les conditions de l'existence humaine et « dans les facultés correspondantes ». La meilleure preuve de ce progrès dans les conditions de la vie, Comte la voit « dans l'accroissement constant et continu de la population humaine sur la surface entière du globe, par suite de sa civilisation, quoique les individus y satisfassent beaucoup mieux à l'ensemble de leurs besoins physiques². » Mais il ne doute pas davantage du perfectionnement graduel des facultés ; « il semble, écrit-il, rationnellement impossible du point de vue de la vraie philosophie biologique, de ne point admettre ici, jusqu'à un certain degré, le principe irrécusable de l'illustre Lamarck, malgré ses immenses et évidentes exagérations, sur l'influence nécessaire d'un exercice homogène et continu pour produire, dans tout organisme animal et surtout chez l'homme, un perfectionnement organique, susceptible d'être graduellement fixé dans la race après une persistance suffisamment prolongée. » Le progrès des aptitudes intellectuelles semble prouvé par une plus

1. *Cours*, IV, p. 200.

2. *Ibid.*, p. 201.

grande aptitude naturelle aux combinaisons d'esprit chez les peuples très civilisés, indépendamment de toute culture quelconque, ou, ce qui est équivalent, une moindre aptitude chez les nations peu avancées. » Le progrès des dispositions morales n'est pas moins certain : « Ce développement graduel de l'Humanité tend à déterminer constamment et réalise en effet, à un certain degré, une prépondérance croissante des plus nobles penchants de notre nature¹. »

Le progrès, sous toutes ses formes, « résulte surtout du développement spontané de l'Humanité ». A chaque époque, l'état de la société est « essentiellement ce qu'il pouvait être d'après l'ensemble de la situation ». Est-ce à dire qu'il faille tout accepter comme l'effet d'un devenir providentiel ou du moins rigoureusement fatal ? Comte, secrètement gouverné par son besoin de domination spirituelle, ne veut point discréditer par avance tout effort conscient et rationnel de l'élite pour rectifier ça et là les résultats de l'évolution historique. La disposition à croire que tout s'explique et se justifie par là-même, « n'exclut nullement la possibilité, et même la nécessité, des aberrations quelconques, soit involontaires, soit même volontaires, qui doivent ici être naturellement plus prononcées qu'en aucun autre cas, quoique néanmoins toujours renfermées inévitablement entre certaines limites fondamentales, imposées par l'ensemble des conditions du sujet, et sans l'existence desquelles le phénomène général du progrès continu deviendrait évidemment inexplicable². »

La politique positive postule l'efficacité des interventions actives de la volonté humaine éclairée par la science sociale. Mais Comte ne cesse de réagir contre les illusions des métaphysiciens qui conçoivent un type

1. *Cours*, IV, p. 202.

2. *Ibid.*, p. 204.

abstrait de perfection politique et prétendent l'imposer par la violence à l'ensemble de l'Humanité. Il y a d'infranchissables limites à « l'action politique quelconque » ; et la notion rationnelle de ces limites « doit surtout dissiper immédiatement aujourd'hui l'esprit idéal, absolu et illimité » qui domine encore habituellement les spéculations sociales. Cette confiance démesurée dans l'efficacité des interventions législatives est une survivance de la fallacieuse conception théologique « qui représente le législateur comme le simple organe d'une providence directe et continue à l'influence de laquelle on ne saurait, en effet, admettre aucunes limites¹. » En réalité, l'action humaine est toujours nécessairement très limitée dans tout ordre de phénomènes ; pourquoi les phénomènes sociaux feraient-ils exception ? Ils sont soumis, comme tous les autres, à des lois naturelles ; il ne faut point s'attendre à les voir se plier à nos fantaisies.

C'est à la nouvelle philosophie politique de déterminer « avec toute la précision que comporte la nature du sujet et qui suffit aux besoins réels, en quoi consistent les limites fondamentales, soit générales ou spéciales, soit permanentes ou actuelles² » de notre action réfléchie. Comte pose d'abord qu'en vertu de leur complication supérieure, les phénomènes sociaux sont les plus modifiables de tous ; « tel est le premier fondement scientifique des espérances rationnelles d'une réformation systématique de l'Humanité ». Mais quelle que puisse être l'énergie des interventions, les changements introduits dans l'ordre des faits sociaux « demeurent toujours radicalement subordonnés aux lois fondamentales, soit statiques, soit dynamiques, qui règlent l'harmonie constante des divers éléments sociaux et la filiation continue de leurs variations successives. Il n'y a pas

1. *Cours*, IV, p. 205.

2. *Ibid.*, p. 206.

d'influence perturbatrice, soit extérieure, soit humaine, qui puisse faire coexister, dans le monde politique réel, des éléments antipathiques, ni altérer, à aucun titre, les vraies lois naturelles du développement de l'Humanité. »

Mais alors en quoi peuvent consister les modifications « dont l'organisme et la vie politique sont éminemment susceptibles ? » Dans l'ordre des faits sociaux, comme d'ailleurs dans tout le reste de la réalité, les modifications, s'il faut en croire Comte, « portent toujours exclusivement sur l'intensité (des phénomènes) et sur leur mode secondaire d'accomplissement effectif¹ ». — « Appliqué au monde politique, cet indispensable principe de philosophie positive y montre, en général, que, sous le rapport statique, les diverses variations possibles n'y sauraient jamais consister que dans l'intensité plus ou moins prononcée des différentes tendances spontanément propres à l'ensemble de chaque situation sociale, envisagée d'un point de vue quelconque, mais sans que rien puisse en aucun cas, empêcher ni produire ces tendances respectives, ni en un mot, les dénaturer : de même sous le rapport dynamique, l'évolution fondamentale de l'Humanité devra être ainsi conçue comme seulement modifiable, à certains degrés déterminés, quant à sa simple vitesse, mais sans aucun renversement quelconque dans l'ordre fondamental du développement continu, et sans qu'aucun intermédiaire un peu important puisse être entièrement franchi². »

Dans l'ordre intellectuel, par exemple, aucune influence accidentelle, aucune supériorité individuelle ne saurait « transporter à une époque les découvertes vraiment réservées à une époque postérieure, d'après

1. *Cours*, IV, p. 207.

2. *Ibid.*, p. 208.

la marche fondamentale de l'esprit humain, ni réciproquement ». Les plus grands génies sont dans une étroite dépendance vis-à-vis de « l'état contemporain de la raison humaine ». La même observation s'applique à l'évolution des arts et plus spécialement des arts mécaniques. Elle s'impose également pour le développement moral de la nature humaine « dont le caractère est certainement réglé surtout, à chaque époque, par l'état correspondant de l'évolution sociale, quelles que soient les modifications volontaires dérivées de l'éducation et même les modifications spontanées relatives à l'organisation individuelle. Chacun des modes fondamentaux de l'existence sociale détermine un certain système de mœurs co-relatives, dont la physiologie commune se retrouve aisément chez tous les individus, au milieu de leurs différences caractéristiques¹ ».

La nouvelle philosophie politique subordonne donc l'action à la connaissance des lois de la réalité sur laquelle on veut agir ; la politique doit être fondée sur la sociologie. Même simplement ébauchée, cette science nouvelle peut assurer à une élite dirigeante les moyens d'influer sur l'organisation et l'évolution de la société, sans que d'ailleurs une telle intervention ait jamais rien de vraiment décisif. Des forces générales emportent les groupes humains à travers des formes inévitables, avec la rigueur secrète d'une fatalité qui revêt des apparences de souplesse, d'improvisation et d'incertitude. Présentant les événements par grandes masses, Comte nous les fait apparaître comme déterminés les uns par les autres ; avec une hâte quelque peu téméraire, il croit nous en révéler l'enchaînement inexorable. La loi des trois états gouverne, à ses yeux, toute l'histoire humaine ; les innombrables épisodes disparaissent dans le grand mouvement d'ensemble, et ce mouve-

1. *Cours*, IV, p. 209.

ment porte l'Humanité vers une civilisation fondée sur la science. Déterminisme et progrès ! Deux notions qui donnent à Comte le plaisir d'accabler les prétentions des individualités aventureuses, tout en sollicitant son esprit vers l'abandon confiant à quelque succédané de providence divine. Il réhabilite tout le passé en l'expliquant, non point, à la façon des révolutionnaires, par un ensemble d'aberrations qu'il eût été possible d'éviter, mais par d'obscurs efforts vers un plus bel avenir. Il ne faut certes point songer à la restauration des croyances et des institutions défuntes ; l'histoire ne retourne pas en arrière, et les partis rétrogrades useront misérablement leurs forces dans la chimérique entreprise de reconstruire un passé définitivement aboli. C'en est fini de l'esclavage, du militarisme, de la théologie. Mais la réprobation qu'il convient, estime Comte, de leur jeter, quand certains prétendent les installer et les maintenir à notre époque, n'est plus permise quand on les considère à leur place historique : les plus sombres institutions furent nécessaires au double sens du mot : nécessaires, c'est-à-dire inévitables ; nécessaires, c'est-à-dire indispensables. Il est aussi vain de condamner le passé de l'Humanité que de se révolter contre les fatalités physiques.

Comte, il est vrai, nous met en garde contre les excès fâcheux en quoi pourrait dégénérer dans les esprits, la croyance au déterminisme social ; « il faut sans doute, soigneusement éviter, dit-il, soit envers le passé, soit à l'égard du présent, que le sentiment scientifique de la subordination nécessaire des événements sociaux à d'invariables lois naturelles dégénère jamais en une disposition systématique à un fatalisme ou à un optimisme également dégradants et pareillement dangereux¹ ». Et cependant un finalisme latent transforme

1. *Cours*, IV, p. 136.

en acceptation joyeuse et par instants presque enthousiaste, dans l'âme de Comte, la reconnaissance du déterminisme historique. Les pires duretés des régimes anciens se rachètent et se justifient si l'on se convainc que sans elles, l'Humanité serait restée une multitude éparses de vivants à peine supérieurs au reste des animaux. « L'invincible antipathie de l'homme primitif pour tout travail régulier ne lui laisse évidemment à exercer d'autre activité soutenue que celle de la vie guerrière, la seule à laquelle il puisse alors être essentiellement propre... quelque déplorable que doive sembler d'abord une telle nécessité, son universalité caractéristique et son développement continu, en des temps même assez avancés pour que l'existence matérielle pût reposer sur d'autres bases, doivent faire sentir à tous les vrais philosophes que ce régime militaire, auquel la société a été si longtemps et si complètement assujettie, doit avoir rempli un éminent et indispensable office, du moins provisoire, dans la progression générale de l'Humanité¹. »

Aujourd'hui, tend à prévaloir l'esprit industriel ; mais aucune industrie n'aurait pu se former sans un développement déjà fort avancé de la vie sociale, et ce développement « ne pouvait... s'être opéré que sous l'influence nécessaire de l'esprit militaire, sans l'heureuse spontanéité duquel les diverses familles seraient demeurées essentiellement isolées, de manière à empêcher toute importante division de l'ensemble du travail humain, et par suite tout progrès régulier et continu de notre industrie. Les propriétés sociales, et surtout politiques, de l'activité militaire, quoique ne devant exercer qu'une prépondérance provisoire dans l'évolution fondamentale de l'Humanité, sont, à l'origine, parfaitement nettes et décisives, en un mot, pleinement

1. *Ibid.*, p. 376.

conformes à la haute fonction civilisatrice qu'elles doivent alors remplir¹ ». C'est que la vie guerrière développe des habitudes de régularité et de discipline sans lesquelles on ne conçoit point de régime politique. Aucun mode d'existence n'est initialement plus propre à éduquer l'Humanité dans le sens d'une vie sociale ordonnée et permanente. Le but que l'on poursuit en faisant la guerre : défendre sa vie contre un adversaire ou conquérir les moyens de subsister, n'est-il pas le stimulant le plus énergique ? « Jamais l'objet de l'association ne peut être plus sensible ni plus urgent, jamais les conditions élémentaires du concours ne sauraient devenir plus irrésistibles. » Seule la guerre pouvait être l'éducatrice des sociétés primitives. C'est l'esprit guerrier qui les a formées, consolidées, étendues, préparées « au développement final de l'industrie humaine² ».

La prédominance de l'esprit militaire doit normalement cesser et cesse effectivement lorsque se trouve accompli son rôle ou, si l'on veut, sa mission historique, lorsque la société est assez vaste et disciplinée pour que « l'esprit industriel » y puisse prendre son essor. « Ce but principal a été atteint, lorsque la moyenne partie du monde civilisé s'est trouvée enfin réunie sous une même domination, comme l'ont opéré, dans notre série européenne, les conquêtes progressives de Rome. Dès lors, l'activité militaire a dû, évidemment, manquer à la fois d'objet et d'aliment : aussi sa prépondérance est-elle, depuis ce terme inévitable, devenue constamment décroissante³. »

Le régime militaire a pour corrélatif l'esclavage. Fatalité encore qu'il serait infiniment vain de maudire, et même qu'il est raisonnable de bénir puisque « sans cette condition nécessaire, la grande opération sociale

1. *Cours*, IV, p. 377.

2. *Ibid.*, p. 378.

3. *Ibid.*, p. 379.

qui devait être accomplie en temps convenable, par la progression continue d'un système militaire fortement conçu et sagement poursuivi, eût été, dans l'antiquité, radicalement manquée¹ ». Sans l'esclavage antique, l'homme ne se fût jamais plié aux conditions d'un travail intense, régulier, persévérant. La contrainte exercée par les conquérants sur les multitudes soumises a triomphé de leur aversion naturelle pour le travail. Astreinte à servir ses maîtres, à les exempter du souci de la subsistance et de l'entretien, la masse humaine a subi un dressage salubre, contracté au cours de longs siècles, un ensemble d'habitudes sans lesquelles on ne saurait concevoir une véritable civilisation. La philosophie de ces époques déjà lointaines où s'élaboraient les conditions d'une sociabilité supérieure, ne pouvait être que la philosophie théologique. Et Comte saisit avec une sorte d'empressement enthousiaste, la moindre occasion de célébrer les éminents services que cette forme de pensée aujourd'hui définitivement dépassée, a rendus à la cause du progrès social. Ici encore, c'est d'une fatalité qu'il s'agit, et c'est encore d'une fatalité bienfaisante. L'homme ne pouvait penser d'abord que théologiquement. Il transportait « involontairement le sentiment intime de sa propre nature à l'universelle explication radicale de tous les phénomènes quelconques² ». Sans cet expédient fondamental de l'anthropomorphisme, l'esprit humain n'aurait pu évoluer vers la pensée scientifique. Comte ne cesse d'affirmer, non sans quelque exagération, peut-être, que toute connaissance est plus ou moins systématique : l'homme ne saurait accumuler cet énorme ensemble d'observations nécessaires à la conception de théories positives, s'il n'était « d'abord dirigé et ensuite continuellement solli-

1. *Cours*, IV, p. 378.

2. *Ibid.*, p. 347.

cité par quelques théories préliminaires ». L'empirisme absolu serait entièrement stérile ; il est « même radicalement impossible à notre intelligence, qui, en aucun genre, ne saurait, évidemment se passer d'une doctrine quelconque, réelle ou chimérique, vague ou précise, destinée surtout à rallier et à stimuler ses efforts spontanés, afin d'établir une indispensable continuité spéculative, sans laquelle l'activité mentale s'éteindrait nécessairement¹ ».

La philosophie théologique se présente naturellement à l'esprit du primitif comme une facile interprétation des faits. Interprétation fallacieuse, sans doute, mais la seule qui soit à la portée d'une faible intelligence. L'explication théologique a le double avantage d'être la plus simple et de répondre à la curiosité enfantine des premiers hommes qui ne trouvaient pas un intérêt suffisant à l'observation des phénomènes et à la recherche de leurs lois, mais ont eu l'ambition passionnée de connaître les causes profondes, l'origine et la fin de toutes choses. Sans la stimulation d'espérances exagérées, l'intelligence ne serait point sortie de la léthargie. Les bienfaits de la théologie ne se bornèrent d'ailleurs pas à l'ordre intellectuel ; ils se manifestèrent encore dans la vie morale et dans la vie sociale. La théologie donna confiance à l'homme qui se fût senti infiniment misérable et désespéré s'il eût d'abord conçu la nature telle qu'elle est, rigoureusement assujettie à des lois que l'on ne pouvait songer à connaître et à utiliser avant de longs siècles. Pour ne pas succomber au découragement, pour sortir de l'inertie et de la torpeur mentale, il a fallu que l'homme crût à la possibilité d'agir tout de suite et d'une manière décisive, sur l'univers. La théologie lui en promettait le moyen : ne suffit-il pas de supplier les Dieux pour obtenir leur souveraine assistance contre les forces redou-

1. *Cours*, IV, p. 350.

tables du monde ? A l'abri de ces fictions rassurantes, la connaissance et l'activité humaines ont pu s'organiser peu à peu sur des bases positives. « Ainsi, pendant que, d'une part, la philosophie théologique, intellectuellement envisagée, correspondait seule au mode spontané de l'investigation humaine et à la nature prémordiale de nos recherches, elle seule aussi, considérée moralement, pouvait d'abord développer notre énergie active, en faisant toujours briller, au milieu des profondes misères de notre situation originaire, l'espoir entraînant d'un empire absolu sur le monde extérieur, comme une digne récompense promise à nos efforts spéculatifs¹. »

Mais l'office de la théologie s'exerce encore sous une autre forme. L'Humanité lui doit d'avoir assuré la convergence mentale sans laquelle on ne conçoit point de société forte et durable. Point de société sans une communauté de croyances : « quelque puissance sociale qu'on attribue au concours des intérêts, et même à la sympathie des sentiments, ce concours et cette sympathie ne sauraient certainement suffire pour constituer la moindre société durable, si la communauté intellectuelle, déterminée par l'adhésion unanime à certaines notions fondamentales, ne vient point convenablement y prévenir ou y corriger d'inévitables discordances habituelles² ». Or l'esprit humain ne peut se développer et concevoir un système de vérités communément admises qu'à la faveur de la vie sociale ; il faut donc d'abord se contenter de fictions et de fictions faciles à improviser. A cette difficulté initiale, point d'autre solution que la théologie, cet expédient si commode et si spontané.

D'une autre façon encore, la théologie a servi la cause du progrès ; seule cette philosophie prestigieuse

1. *Cours*, IV, p. 356.

2. *Ibid.*, p. 357.

pouvait permettre d'« instituer, au sein de la société, une classe spéciale régulièrement consacrée à l'activité spéculative¹ ». S'il n'y avait que des guerriers et des esclaves, « toute notre activité, dès lors exclusivement pratique, se serait bornée à un certain perfectionnement, bientôt arrêté, de quelques simples procédés et instruments militaires ou industriels. Les plus éminentes facultés de notre nature restant à jamais dissimulées dans leur engourdissement primitif, le caractère général de la société humaine serait, en réalité, toujours demeuré très peu supérieur à celui des sociétés de grands singes². » L'autorité morale du prêtre le met au-dessus du reste des hommes, qui consentent à le servir, à le protéger, et trouvent naturel de subvenir à tous ses besoins. Une certaine distinction permanente entre la théorie et la pratique est indispensable au progrès de la connaissance et finalement de la pratique elle-même. Il faut des loisirs pour penser ; le prêtre est le précurseur du savant ; affranchi du souci de la vie matérielle, il peut librement réfléchir, assouplir et fortifier par l'exercice répété, son intelligence, observer patiemment les faits sans être aveuglé par la hâte d'aboutir à des conclusions directement utiles. Bref, le désintéressement de la pensée, au sein d'une classe privilégiée, préparait l'avenir de l'intelligence humaine.

La théologie fut inévitable et bienfaisante ; mais un moment devait arriver où il faudrait l'écarter comme dangereuse. Les temps sont accomplis ; « la confiance consolante et l'active énergie, si heureusement inspirées au premier âge de l'Humanité, par les illusions d'une telle philosophie, ont graduellement tendu à se changer, en dernier lieu, sous son empire trop prolongé, en une terreur oppressive et une langueur apathique³. » La

1. *Cours*, IV, p. 359.

2. *Ibid.*, p. 361.

3. *Ibid.*, p. 363.

classe spéculative ne doit plus être constituée par des théologiens, mais par des savants et des philosophes positivistes. Il n'en reste pas moins qu'il y aurait ignorance ou grave injustice à méconnaître que l'avènement de la théologie fut inévitable et bienfaisant. A travers bien des tâtonnements, des fluctuations diverses, tout finit par concourir au progrès vers la maturité de l'esprit et la réalisation d'une immense société harmonieuse. Il appartient au Positivisme de réhabiliter tout le passé ; mis à sa place, dans le temps, tout s'explique et se justifie comme une étape nécessaire. Il plaît à Comte de distribuer en souverain de la pensée, cette justice de l'histoire ; il lui plaît aussi que l'Humanité, au premier abord si éparse et si tumultueusement incohérente, prenne forme, s'unifie, s'ordonne sous le regard de l'esprit. Que notre jugement n'ait rien à rejeter du passé humain, cela livre un champ plus vaste et plus accueillant à l'avidité de notre sympathie. Comte revient souvent sur la nécessité d'éveiller dans l'homme le sentiment de la continuité historique, la pieuse vénération des ancêtres, parce qu'il trouve un réconfort à se sentir, dans la grande mission qu'il s'attribue, soutenu et porté par l'élan collectif venu du fond des siècles ; c'est un peu l'illusion que la personnalité reçoit jusqu'à se rompre dans une exaltation de force et de joie, l'immense vie spirituelle de toute l'Humanité disparue.

Que le progrès est continu, irrésistible, Comte a besoin de le croire pour se sentir fort de la certitude d'une victoire, pour que l'histoire de l'Humanité ne soit point coupée de sombres périodes où la pensée et la sensibilité ne se trouvent point à l'aise parce qu'on n'y peut discerner les indices d'un mouvement vers cette harmonie finale dont le rêve rassure, apaise, illumine toute l'âme. Les temps de stagnation ou de régression vous désespèrent comme des échecs et l'écroulement d'une

œuvre édiflée aux prix de durs efforts. Certaines natures, peut-être, aimeraient mieux qu'il y eût quelque aléa dans la grande aventure humaine, et que la réalisation de leur rêve dépendit non point d'une fatalité providentielle, mais de l'héroïque volonté qui affronte librement l'action sans être sûre du succès. Comte veut la joie glorieuse du triomphe ; mais pour être sûr de la posséder, il préfère sacrifier les chances d'obtenir la joie peut-être plus intense et plus pure d'une victoire conquise par l'audace persévérante de la volonté, sans le concours indéfectible et tout-puissant de l'univers. Comte veut le réconfort de la certitude, et au surplus il ne lui déplait pas de sentir passer dans son propre rêve et dans l'élan de sa volonté, l'irrésistible élan du devenir universel. Il ne veut pas croire à la possibilité de régressions redoutables ; il ferme son esprit à certaines évidences historiques par où le découragement ou tout au moins l'inquiétude pourrait pénétrer en lui ; car s'il y eut des régressions, il peut s'en produire d'autres et de plus graves, l'avenir n'est pas sûr pour les grands rêves où l'âme voudrait s'abriter comme dans un inébranlable paradis. Il faut que le Moyen âge n'ait pas été une époque de régression ni même une époque de stagnation. Il doit marquer un progrès sur la civilisation gréco-romaine : il a réalisé l'assimilation des multitudes barbares par l'Humanité civilisée ; la courtoisie chevaleresque inaugura le culte de la Femme ; l'art lui-même progressa continûment au cours des siècles en apparence les plus sombres ; l'extension du monothéisme affaiblit graduellement l'esprit de conquête ; et surtout, le Moyen âge accomplit pour la première fois la séparation du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel.

Mais cette réhabilitation de tout le passé théologique n'entraîne-t-elle pas la condamnation de la métaphysique révolutionnaire, cette philosophie uniquement critique et négative qui prétend ériger au-dessus de

l'histoire. un idéal éternel de justice, de droit, de raison et de liberté ? L'esprit révolutionnaire ne croit guère à la continuité du développement humain ; il est partisan des ruptures violentes avec un passé réprouvé ; il estime qu'à tout moment de l'histoire, il était temps d'abolir les autorités et les lois qui pèsent sur l'individu, bon par nature, corrompu par les contraintes sociales. Comment Comte justifiera-t-il le fait historique de la Révolution ? Son besoin de continuité, sa croyance au cours nécessaire et providentiel de l'histoire se trouveront-ils irréductiblement contrecarrés par l'apparition et la persistance de cette philosophie dissolvante qui, depuis trois siècles, travaille à la subversion des sociétés ? L'optimisme de Comte ne se décourage pas : tout a son rôle, en son temps, son rôle indispensable ; il en est, à cet égard, de la métaphysique et de la Révolution comme de la théologie et de l'organisation monarchique ou féodale. « Il faut, avant tout, ne jamais perdre de vue que (la politique métaphysique), quoique exclusivement critique, et par suite purement révolutionnaire, n'en a pas moins mérité longtemps la qualification de progressive, comme ayant en effet présidé aux principaux progrès politiques accomplis dans le cours des trois derniers siècles, et qui devaient être essentiellement négatifs. Cette doctrine pouvait seule irrévocablement détruire un système qui, après avoir dirigé les premiers développements de l'esprit humain et de la société, tendait, ensuite, par sa nature, à perpétuer indéfiniment leur enfance¹. »

Certes, considérée dans l'absolu, la doctrine révolutionnaire pourrait légitimement passer pour une aberration redoutable ; mais replacée dans le temps, elle apparaît comme un ferment salubre. Le système théologique ne pouvait amener l'évolution progressive

1. *Cours*, IV, p. 19.

de la société et de l'esprit humains au delà d'un certain degré. Ce terme atteint, il devint nécessaire, sous peine de stagnation indéfinie, de détruire la gangue des vieux dogmes devenus malfaisants, et de délivrer la vie. Nécessité déplorable, peut-être ; mais « notre faible nature » n'a pas d'autre moyen de passer « d'un système social à un autre ». La transition d'un ordre suranné à un ordre nouveau s'accomplit à travers le désordre plus ou moins profond et douloureux d'une période anarchique. Renverser pour rénover, telle est la loi. « Ce renversement préalable est non seulement inévitable, par la seule force des antécédents qui l'amènent, mais même strictement indispensable, soit pour permettre aux éléments du système nouveau, qui s'étaient jusqu'alors lentement développés en silence, de recevoir peu à peu l'institution politique, soit afin de stimuler à la réorganisation par l'expérience des inconvénients de l'anarchie¹. » Sans le triomphe politique de l'école métaphysique, il n'eût point fallu songer à « l'avènement social de l'école positive » ; bien plus, les esprits même les plus éminents n'auraient pas eu l'audace et l'indépendance d'imagination suffisantes, pour concevoir au sein d'une solide organisation théologico-féodale, les formes générales d'une société aussi radicalement nouvelle que la société du Positivisme.

Certes, la doctrine révolutionnaire n'a qu'un intérêt relatif et provisoire ; mais elle ne pouvait remplir complètement son office qu'à la condition de s'attribuer une valeur absolue, définitive. « La lutte plus intense et plus prolongée contre le régime antérieur a dû nécessiter un développement plus énergique et une concentration plus systématique de l'action révolutionnaire, directement rattachée enfin, pour la première fois, à une doctrine complète de négation méthodique et conti-

1. *Cours*, IV, p. 20.

nue de tout gouvernement régulier¹. » — « Ce caractère inévitablement absolu imprimé d'abord aux dogmes critiques, pouvait seul développer assez leur énergie fondamentale pour les rendre susceptibles d'atteindre pleinement leur destination propre, en luttant avec succès contre la puissance alors si imposante qui restait encore à l'ancien système politique. » Toute restriction apportée à l'application des principes critiques, l'eût été au nom de l'ordre traditionnel qu'il s'agissait d'abolir. Le danger serait que cette prétention à l'absolu ne disparût point, une fois terminé le véritable rôle de l'esprit révolutionnaire, et vînt « entraver radicalement l'institution finale de ce même ordre politique dont sa protection nécessaire a tant préparé jusqu'ici le salutaire avènement² ». Mais aussi longtemps que ne seront point réunies les conditions de l'ordre nouveau, tant qu'il n'y aura pas de physique sociale et de politique positive, il ne peut être question de condamner et d'exclure de la vie sociale, toute application des principes révolutionnaires : droit universel, absolu et indéfini d'examen, égalité civile et politique, souveraineté du peuple.

Ne reconnaître aucune autorité indiscutable au gouvernement, c'était le seul moyen d'empêcher que la société ne restât ou ne retombât sous la domination des pouvoirs surannés qu'il s'agissait de détruire. Le droit absolu du libre examen n'est-il pas indispensable pour achever de dissoudre l'ancien pouvoir spirituel ? D'où pourraient venir les restrictions tant que la vérité positive, dans les questions d'ordre moral, social, politique, n'est point découverte et promulguée ? Les restrictions à la liberté de conscience ne pourraient être imposées qu'au nom des dogmes périmés dont la survie est dangereuse. Plus tard, tout pourra et devra changer :

1. *Cours*, IV, p. 21.

2. *Ibid.*, p. 23.

une fois établis et acceptés de tous, après libre discussion, les principes du positivisme, « leur irrésistible prépondérance tendra à faire rentrer enfin le droit d'examen dans ses limites vraiment normales et permanentes qui consistent, en général, à discuter, sous les conditions intellectuelles convenables, la liaison réelle des diverses conséquences avec des règles fondamentales uniformément respectées ». Jusque là, s'impose la liberté totale : les opinions qui, plus tard, réaliseront l'unanimité, ont évidemment leur origine dans les pensées individuelles, autrement dit ne peuvent naître que de la liberté ; la suprématie qu'elles sont appelées à exercer un jour, ne sera possible, légitime et durable que si elle est consacrée par l'assentiment volontaire du public, « à l'issue finale de la plus libre discussion¹ ».

Même remarque pour le dogme de l'égalité : il ne pouvait détruire la vieille classification sociale qu'en se proclamant absolu : « c'est seulement au nom de l'entière égalité politique qu'il a été possible jusqu'ici de lutter avec succès contre les anciennes inégalités, qui, après avoir longtemps secondé le développement des sociétés modernes, avaient fini, dans leur inévitable décadence, par devenir réellement oppressives². » Mais il est bien entendu que la société nouvelle devra limiter l'application de ce dogme au « droit fondamental nécessairement commun à tous, du libre développement normal de l'activité personnelle, une fois convenablement dirigée³ ». Le dogme absolu de l'égalité n'a qu'une fonction provisoire mais indispensable, un rôle de dissolution.

Il en est exactement de même du dogme de la souveraineté populaire. Inévitable et nécessaire pour assurer l'abolition de l'ancien régime et préparer l'avènement

1. *Cours*, IV, p. 28.

2. *Ibid.*, p. 33.

3. *Ibid.*, p. 34.

d'une organisation supérieure, ce principe est, en lui-même, anarchique, et il faudra le rejeter « lorsque la rénovation intellectuelle sera suffisamment avancée », pour permettre « l'installation d'un véritable système de gouvernement susceptible de fixer régulièrement, à l'abri de tout arbitraire, les conditions permanentes et l'étendue normale des diverses souverainetés¹. » — « Dans l'ordre temporel, le dogme de l'égalité et celui de la souveraineté populaire peuvent seuls imposer énergiquement aujourd'hui aux nouvelles classes et aux nouveaux pouvoirs, l'impérieux devoir, si aisément oublié, de ne se développer et s'exercer qu'au profit du public, au lieu de tendre à l'exploitation des masses dans des intérêts individuels². »

Considérant enfin l'application de la métaphysique révolutionnaire aux relations internationales, Comte observe que le nationalisme en est une conséquence passagèrement bienfaisante. « Par l'annulation politique de l'ancien pouvoir spirituel, le principe fondamental de la liberté illimitée de conscience a dû aussitôt déterminer la dissolution spontanée de l'ordre européen, dont le maintien constituait directement l'attribution la plus naturelle de l'autorité papale³. » Indépendance et souveraineté nationales, principe de non-intervention, ces termes traduisent abstraitement la réalité historique d'un temps où tombent en dissolution les croyances religieuses qui assuraient une certaine coordination européenne. Il faut que ces principes se présentent eux aussi comme absolus sous peine de manquer leur but. Les restrictions que l'on apporterait à leur application ne pourraient que profiter à l'ancien système en « subordonnant la politique des peuples les plus civilisés à celle des nations les moins avancées, et qui,

1. *Ibid.*, p. 35.

2. *Ibid.*, p. 50.

3. *Cours*, IV, p. 35.

à ce titre, ayant conservé le système dans un état de moindre décomposition, se trouveraient ainsi naturellement placées à la tête d'une semblable association¹ ». Le nationalisme n'est et ne doit être qu'une situation provisoire. L'évolution des sociétés tend vers une vaste coordination de l'Humanité sous une commune autorité spirituelle

Ainsi les excès même de la métaphysique révolutionnaire, ses prétentions absolues si redoutablement subversives, prennent, aux yeux de Comte, les caractères d'une heureuse nécessité ; la plus dangereuse négation de la continuité historique vient s'insérer dans l'ensemble du développement humain, comme une phase inévitable, comme une crise éminemment salutaire. Les partisans passionnés de ces doctrines s'imaginent les servir pour elles-mêmes, comme on servirait une cause suprême dont le triomphe définitif serait le plus haut résultat de l'effort humain. En vérité, la métaphysique et la Révolution ne sont que des moyens pour une œuvre qu'elles n'ont pas même entrevue. Cette œuvre, c'est la société fondée sur les principes du Positivisme. Tout le mouvement de l'histoire semble sollicité par ce but. Tout l'immense travail des siècles aboutit à la doctrine et à l'ordre positivistes. A cette révélation, c'est un peu comme si tout le passé dont nous nous attristons d'être exclus, nous devenait familier et se résorbait dans notre présent. Comte, au seuil des temps nouveaux, se pénètre de la grandeur de l'Humanité défunte comme si le meilleur de tant d'obscures volontés et de tant d'intelligences anonymes survivait dans la puissante pensée qui conçoit enfin toute la nature débarrassée des forces mystérieuses, et qui accepte, au nom de l'Humanité tout entière, la tâche virile de construire sur terre, les conditions du bonheur humain, sans

1. *Cours*, IV, p. 36.

l'illusoire secours des Dieux et de l'espoir en une vie surnaturelle.

Le désarroi présent des esprits, les troubles douloureux d'une société anarchique appellent un remède. Il n'en est qu'un de décisif, un qui réponde pleinement aux exigences de la situation : c'est le Positivisme. Les théories rétrogrades que proposent Bonald et Maistre méconnaissent une des données capitales du problème : l'aspiration au progrès ; elles n'ont souci que de l'ordre, et ne voient d'autre moyen de l'assurer que le retour aux formules d'un régime définitivement aboli. Les théories révolutionnaires expriment le goût du progrès, mais ne discernent pas les conditions de l'ordre : toute véritable organisation les effraie comme une menace de tyrannie. Encore convient-il d'observer que ni l'une ni l'autre des deux doctrines opposées n'est capable d'atteindre le but exclusif qu'elle poursuit : la doctrine révolutionnaire ne remplit guère mieux les conditions du progrès que la doctrine rétrograde ne remplit celles de l'ordre. Aucune d'elles, en tout cas, ne répond aux besoins présents de la société. « Depuis un demi-siècle, d'éclatants triomphes successifs ont permis à chacune d'elles de développer librement sa véritable tendance, et, par suite, l'ont enfin amenée à constater irrévocablement son impuissance fondamentale pour atteindre réellement le but général que poursuit l'instinct des sociétés actuelles¹. » Les deux doctrines n'ont aujourd'hui d'autre rôle que d'entretenir dans la société le sentiment de la double nécessité de l'ordre et du progrès. Aucune d'elles n'est capable d'y satisfaire ; la société oscille de l'une à l'autre ; on s'efforce de les appliquer simultanément en des compromis incohérents et instables. Le vœu profond de la société, ce vœu qui se manifeste par la persistance et les infructueux essais des deux

1. *Cours*, IV, p. 45.

doctrines adverses, c'est de voir se former une doctrine « qui soit à la fois plus organique que la doctrine théologique, et plus progressive que la doctrine métaphysique¹ ».

Le désordre présent peut, sans doute, inspirer des inquiétudes ; mais Comte se rassure dans la conviction que la société « quoique contrainte, par le cours naturel des événements, à diriger sa progression politique d'après une doctrine essentiellement négative, n'a jamais renoncé aux lois fondamentales de la raison (et qu')elle saura bien, en temps opportun, user des droits mêmes que cette doctrine lui confère pour s'engager de nouveau dans les liens d'une véritable organisation, quand les principes en auront été enfin conçus et appréciés. L'état de pleine liberté, ou plutôt de non-gouvernement, ne lui semble aujourd'hui nécessaire, à très juste titre, qu'afin de lui permettre un choix convenable, qu'elle n'a pu songer à s'interdire². » On devine quel doit être ce choix. Comte croit tenir la solution définitive du grand problème ; il lui reste à disqualifier une solution concurrente, une solution à laquelle pourrait être tenté de s'arrêter le réalisme des esprits pondérés qui sentent la nécessité de garantir à la fois les conditions de l'ordre et celles du progrès, mais n'ont point la hardiesse de concevoir les véritables traits de l'avenir. Comte condamne donc sommairement « la doctrine stationnaire », « ce compromis transitoire entre l'esprit rétrograde et l'esprit révolutionnaire ». La monarchie constitutionnelle est une tentative pour répondre aux deux exigences fondamentales des sociétés européennes ; en réalité, elle ne satisfait pleinement ni à l'une ni à l'autre ; tout au plus s'efforce-t-elle de tempérer les tendances rétrogrades et les tendances révolutionnaires en les entra-

1. *Cours*, IV, p. 48.

2. *Ibid.*, p. 51.

vant les unes par les autres ; il ne peut sortir de cette méthode essentiellement négative, ni ordre ni progrès véritables. « Cette prétendue solution n'aboutit évidemment, en réalité, qu'à faire passer la maladie de l'état aigu à l'état chronique en tendant à la rendre incurable, par la consécration absolue et indéfinie de l'antagonisme transitoire qui en constitue le principal symptôme¹. » Il faut donc bien condamner la politique des conciliateurs, partisans d'un régime qui prétend équilibrer l'autorité et la liberté ; il faut la condamner pour que s'impose la solution positiviste ; mais l'apparition de l'école stationnaire est un fait historique au même titre que l'ancienne monarchie et que la Révolution. C'est un fait, donc l'inévitable résultat de tout le passé, Comte ne peut renoncer à ce déterminisme qui satisfait son profond désir d'unité humaine à travers la durée, non plus qu'à ce providentialisme un peu hésitant et trouble, mais si réconfortant, qui justifie comme une préparation du Positivisme final, les mouvements collectifs les plus aventureux et la diffusion des doctrines les plus décevantes.

Concession qui humilie l'adversaire en lui dévoilant la fatalité qui le met à son rang modeste, et lui impose de contribuer alors qu'il voudrait dominer ! Comte accorde au parti « stationnaire », le mérite « d'avoir reconnu la double position fondamentale du problème social ; il a senti, en principe, combien il importe de concilier aujourd'hui les conditions de l'ordre et celles du progrès ». — « En même temps, cette doctrine bâtarde sert naturellement de guide à la société actuelle pour maintenir, d'une manière aussi précaire que pénible, mais seule provisoirement possible, l'ordre matériel indispensable à l'accomplissement de cette grande opération philosophique (élaboration du Positivisme),

1. *Cours*, IV, p. 58.

et sans lequel la transition générale serait radicalement entravée. » Double office passager, certes, mais essentiel. Et Comte va même jusqu'à trouver naturel et utile que les chefs de cette école « se sentent animés d'une confiance absolue dans le triomphe définitif de leur doctrine¹ ». Cette illusion de valeur absolue, cet espoir de réaliser des institutions qui puissent durer autant que l'avenir humain, stimulent les activités si promptes à s'abandonner quand elles discernent les humbles proportions et l'inévitable caducité des œuvres dont elles sont capables.

Mais l'heure du Positivisme approche. Porté par l'irrésistible déterminisme de l'histoire, voici venir l'homme prédestiné qui va dévoiler au genre humain, les grands traits de l'idéal auquel il tendait obscurément depuis ses origines, proclamer les vrais principes de la connaissance, de l'action, de l'ordre et du progrès, fonder la religion définitive, substituer au culte de Dieu, le culte de l'Humanité unifiée par la communauté des croyances et par l'amour.

1. *Cours*, IV, p. 58.

CHAPITRE II

LE BESOIN D'UNITÉ SPIRITUELLE

Comte, persuadé que les idées mènent le monde, pense que le désordre où se débat la société a pour cause fondamentale « l'anarchie intellectuelle ». Toute société forte et prospère est liée par la communauté des croyances. Le libre examen les émiette et tend par là-même à disjoindre la société. La diffusion du libre examen, depuis la Renaissance jusqu'à la grande explosion révolutionnaire, exprime « l'insurrection de l'esprit contre le cœur ». L'intelligence qui réussit à s'affranchir de l'instinct, et qui ne se subordonne pas délibérément à l'amour, est un principe d'anarchie, de désespoir et de mort : voilà ce que l'Humanité a soupçonné depuis les temps les plus anciens, ce qu'elle a traduit sous tant de formes mythiques, ce qu'affirment ses religions et ses philosophies les plus lucides. L'intelligence tend à détruire la vie dès qu'elle n'en est plus l'esclave docile qui accepte des œillères et se laisse détourner des voies dangereuses par les mille séductions du cœur. Dissolution, émiettement, considération exclusive de soi-même, sécheresse et lassitude, tels sont, aux yeux de Comte, comme aux yeux des traditionnalistes, les effets du libre examen. Le salut ne serait-il donc pas dans le retour à l'instinct, dans l'abdication de l'intelligence devant l'amour et devant les croyances irrationnelles qui contenaient l'esprit individuel dans les règles d'une discipline salubre, le protégeaient contre ses

propres écarts, maintenaient l'unanimité, assurant la cohésion sociale et la conservation de l'espèce humaine ? C'est bien ce que pensaient les théoriciens de la contre-révolution. Le pessimisme des individus, la perte du sens social, le désordre moral et politique, la violence des antagonismes, tels étaient, à leurs yeux, les effets de la libre recherche, de cette prétention à tout juger par soi-même, à ne tenir aucune croyance pour sacrée, aucun ordre pour légitime, tant que notre raison personnelle ne les a point critiqués et déclarés recevables.

Voilà donc la source impure de la démocratie ! Voilà donc le péché capital de l'homme ! Une tradition religieuse date notre déchéance du jour où, malgré l'interdiction de Dieu, l'homme osa lever les yeux et porter la main sur les fruits de l'arbre de science. Emettre la prétention de voir clair, de ne plus s'incliner, sans réfléchir, devant le mystérieux prestige des autorités divines ou sociales, quel orgueil satanique ! Qu'en pouvait-il sortir, sinon la perte des âmes et la subversion des sociétés ? Le traditionnalisme mystique des vieux croyants conservateurs considérait la Révolution comme un des innombrables épisodes de la lutte éternelle de Satan contre Dieu ; Joseph de Maistre qualifiait la Révolution de démoniaque. Comte se trouva d'accord avec les traditionnalistes sur les effets du libre examen : il convenait que le désarroi contemporain provenait de la dissolution des vieilles croyances ; mais il ne pouvait les tenir pour sacrées ; elles avaient été utiles, certes, mais elles n'étaient point vraies ; de là, pensait-il, leur caducité irrémédiable ; il ne fallait point songer à les restaurer, mais les remplacer par d'autres qui fussent vraies.

Les religions, selon Comte, sont des produits naturels et humains comme les philosophies, les sciences et les arts ; elles sont comme des inventions spontanées des groupes sociaux, sortes de rêves collectifs qui répondent

sommairement à la sensibilité des masses. Un mystérieux instinct de conservation invente et impose à l'ensemble social, des mensonges utiles, des illusions provisoirement bienfaisantes, des croyances qui sont des freins aux passions égoïstes, resserrent les liens sociaux, renforcent l'autorité des chefs en emplissant les esprits, des obsessions terrifiantes ou séduisantes d'un au-delà où règne un justicier tout-puissant. Une fois créées ces grandes images, l'homme s'épouvante de son œuvre ; il ne sait pas que cette redoutable fantasmagorie est la projection de son âme. Les ordres divins, les vérités révélées, les credo intangibles ne sont que les ordres du chef, du législateur, du groupe social soucieux de discipline, et qui prétend tirer d'un ciel imaginaire, les principes d'action que lui suggère son instinct de vie. Se révolter contre Dieu, discuter ses ordres, c'est, en réalité, se révolter contre la forme sociale qui vous contient et en discuter les traditions. Un groupe social est, encore plus que l'individu, routinier, attaché à ses habitudes, préoccupé de changer le moins possible ; il décrète que sa constitution présente est la plus parfaite, que ses coutumes, ses lois, sa morale sont immuables, absolues ; pour les soustraire aux atteintes du temps et aux caprices des individus, il les élève dans la région des réalités divines qui ne passent point.

La critique et la réflexion personnelles tendent à rompre les liens sociaux ; elles sont fatalement l'origine d'une anarchie morale qui ne tarde pas à se traduire en anarchie politique. Dès qu'il n'existe plus de croyances communes, l'individu cesse d'éprouver le sentiment salutaire de solidarité qui l'unissait aux membres de son groupe. Habitué à ne rien tenir pour sacré, il finit par ne rien mettre au-dessus de son bonheur égoïste. A la concurrence impitoyable qui écrase les petits, qui asservit les pauvres, à la corruption des mœurs

privées ou politiques, il ne faut pas chercher de cause plus profonde que la dissolution des croyances collectives, de l'idéal commun ; de cette dissolution, le libre examen est responsable.

Comte ressent donc le besoin des convictions fermes qui assurent à l'individu la stabilité, la cohérence mentales, et donnent à la société une cohésion où chaque personne peut puiser la force morale des vastes unanimités. Les religions traditionnelles réalisaient l'unanimité par un despotisme qui s'imposait aux âmes sans le moindre souci de satisfaire la raison. Cela ne pouvait durer qu'un temps ; il ne peut y avoir de croyances définitives que celles que fonde et justifie la raison appuyée sur l'expérience ; seule résiste à l'épreuve du temps la vérité scientifique. Or Comte a beau professer que tout est relatif et par conséquent provisoire, il ressent le besoin secret d'un dogme inébranlable, d'une certitude contre laquelle viennent se briser toutes les critiques ; il veut la fin du désordre mental dans l'unité d'une croyance qui réunisse et fixe pour toujours tous les esprits. C'est que la diversité des opinions ne va guère sans une agitation douloureuse et des conflits qui jettent l'individu au sentiment de sa solitude ; il y perd les bienfaits de la discipline qui limite à la fois les écarts de la pensée et ceux du désir, protège l'âme contre l'avidité toujours déguée des ambitions démesurées. Désarroi du libre examen, destruction des freins traditionnels, rupture des solidarités où l'individu peut s'oublier lui-même en faveur d'une immense réalité qui lui survivra ! Comme les traditionnalistes, Comte souffre de cette anarchie intellectuelle qui ne libère l'individu que pour le rendre plus misérable ; il appelle de tous ses vœux le temps où l'on ne songera plus à revendiquer en politique, cette liberté de conscience que nul ne réclame en astronomie, en physique, en chimie, en physiologie même. « Chacun trouverait absurde de

ne pas croire de confiance aux principes établis dans ces sciences par les hommes compétents. S'il en est autrement en politique, c'est uniquement parce que, les anciens principes étant tombés et les nouveaux n'étant point encore formés, il n'y a point, à proprement parler, dans cet intervalle, de principes établis¹. »

Comte se croit donc le droit d'espérer le retour à l'unité intellectuelle : la science réalisera chez les savants l'unanimité par la preuve expérimentale et rationnelle, et la multitude croira les savants sur parole. Comte se rassure donc : « Ce dogme du droit universel, absolu et indéfini d'examen n'est que la consécration... de l'état passager de liberté illimitée où l'esprit humain a été spontanément placé, par une suite nécessaire de l'irrévocable décadence de la philosophie théologique, et qui doit naturellement durer jusqu'à l'avènement social de la philosophie positive². » Tout le monde, y compris les représentants du parti rétrograde, fait plus ou moins usage du droit d'examen ; c'est donc une fatalité de l'époque, et c'est au demeurant une heureuse fatalité puisqu'il s'agit de détruire de fond en comble l'ancien ordre social cimenté par les croyances théologiques, avant de tenter l'édification de l'ordre nouveau. Si les philosophes n'avaient exercé, dans toute sa plénitude, le droit d'examen, jamais n'auraient pu naître et s'exprimer les conceptions qui doivent servir de base à la réorganisation sociale. Mais il ne suffit pas que les philosophes se soient attribué ce droit ; il est indispensable que le public en jouisse, car la prépondérance du Positivisme n'est pas de celles qui se doivent et se puissent imposer par la force devant laquelle plient les volontés et se sentent timides les intelligences. La politique positive ne doit triompher que

1. *Cours*, IV, p. 26, citation.

2. *Ibid.*

par le prestige de sa rationalité ; elle ne peut atteindre sa véritable destination que si les principes qui l'inspirent sont acceptés librement, au terme d'une discussion ouverte à tous les esprits.

Le despotisme intellectuel eut sans doute un rôle bienfaisant : l'Humanité fût tombée dans les pires aberrations sans la protection des implacables contraintes qui contenaient les fantaisies individuelles et glaçaient le délire des imaginations. Point d'équilibre mental, point de maturation rationnelle de l'esprit dans les multitudes, sans la dure discipline maintenue par le fer et par le feu. Il ne s'agissait pas seulement de sauvegarder les mœurs, il s'agissait encore de préserver l'intelligence contre les désordres d'une imagination sans frein et toutes les folles suggestions de la sensibilité. Mais qu'il nous est donc difficile de nous résigner à ces cruelles nécessités de l'ordre et du progrès ! En présence de la victime qui doit être extirpée de la communion humaine et servir à l'intimidation, une immense révolte de pitié nous bouleverse et nous exaspère contre les institutions qui broient l'individu pour se défendre et se perpétuer. Un individu qui souffre de se sentir abandonné de tous, dans l'angoisse d'une douleur qui n'a d'autre horizon que la mort, c'est une réalité sacrée, grande comme l'Humanité et comme l'univers. Ceux qui ont éprouvé la pitié jusqu'au vertige, savent combien est entraînante la tentation de s'identifier, de tout leur être, avec les victimes des pesantes fatalités sociales. Se sentir à la place du malheureux, c'est éprouver combien peu lui importent les destinées d'un monde qui le rejette, et comprendre que tous les motifs de nos joies et tous les objets de notre amour s'évanouissent avec notre conscience. Peut-être y a-t-il là un des motifs essentiels qui nous font réclamer quelque liberté pour les aventuriers de l'esprit et de l'action.

Ce motif, Comte ne l'invoque point pour justifier

l'exercice provisoire du libre examen : seul lui importe le point de vue social. De ce point de vue, le désordre et les souffrances provoqués par la pensée libre, lui apparaissent comme des épreuves salutaires. A l'ordre moral ancien et à la béate assurance de la routine, il a fallu que l'Humanité civilisée préférât, pour un temps, le tumulte des opinions libres, le tourment fécond de la recherche audacieuse. Un avenir plus beau, un ordre plus vaste, à la fois plus complexe et plus harmonieux sortira de cette crise agitée, où se heurtent des milliers de pensées adverses cherchant leur voie. Mais le libre examen doit être un moyen et non pas un but. Le tort de ceux qui le défendent et le pratiquent, ce n'est pas d'avoir sapé les traditionnelles croyances qui soutenaient l'organisation monarchique, c'est de ne point comprendre que l'esprit révolutionnaire, identique à l'esprit de libre examen, étant exclusivement négateur, peut détruire, mais non créer. Dès maintenant, le penseur clairvoyant aspire, estime Comte, au temps où le libre examen n'aura plus lieu de s'exercer.

Trouver des croyances inébranlables, tel est, selon Comte, le besoin primordial de l'Humanité : l'autorité de la science doit remplacer l'autorité de Dieu ; les âmes s'inclineront par raison, mieux qu'elles ne s'inclinaient, jadis, par crainte ou par respect. Mais il faut, à tout prix, que la conduite de la vie ne soit point abandonnée aux préférences individuelles, c'est-à-dire au caprice. On ne peut éviter le caprice qu'en assurant dans tous les domaines, la souveraineté de la science.

« Dans un cas quelconque, soit privé, soit public, l'état d'examen ne saurait être évidemment que provisoire, comme indiquant la situation d'esprit qui précède et prépare une décision finale, vers laquelle tend sans cesse notre intelligence, lors même qu'elle renonce à d'anciens principes pour s'en former de

nouveaux. » La raison humaine a « par-dessus tout... besoin de points fixes » ; le scepticisme, « momentanément produit par le passage plus ou moins difficile d'un dogmatisme à un autre constitue une sorte de perturbation malade, qui ne saurait se prolonger sans de graves dangers au delà des limites naturelles de la crise correspondante ; examiner toujours sans se décider jamais, serait presque taxé de folie dans la conduite privée. Comment la consécration dogmatique d'une semblable disposition, chez tous les individus pourrait-elle constituer la perfection définitive de l'ordre social ? » Une telle tendance est radicalement anarchique ; « elle empêcherait toute véritable organisation spirituelle », et ce serait le pire désastre. Comte a besoin d'un gouvernement spirituel. Ce gouvernement, il le voit ébauché dans le domaine des sciences devenues vraiment positives ; nul ne s'avise, à moins d'une longue préparation spéciale, de « former et même (de) juger les notions astronomiques, physiques, chimiques, etc. » ; tout le monde néanmoins s'accorde à trouver légitime qu'on y subordonne les techniques. Pourquoi en serait-il autrement lorsqu'il s'agit des notions sociologiques, c'est-à-dire des plus complexes et des moins accessibles à la multitude des intelligences ? Dans ce monde si divers et si flottant, de la vie sociale, les notions que chacun peut acquérir par ses propres lumières, sont inévitablement vagues et incertaines, et quand se posent les questions politiques, c'est l'arbitraire des passions et des préjugés qui décide. « En vertu de leur complication supérieure, et par suite aussi de leur plus intime contact avec l'ensemble des passions humaines, les questions sociales devraient, par leur nature, encore plus scrupuleusement que toutes les autres, rester concentrées chez un petit nombre d'intel-

ligences d'élite que la plus forte éducation préliminaire, convenablement suivie d'études directes, aurait graduellement préparées, à en poursuivre avec succès, la difficile élaboration¹. »

Certes l'insouciance et l'inertie intellectuelle du plus grand nombre, ainsi que le bon sens vulgaire, contiennent en quelque mesure des divagations ; il n'en reste pas moins que les prétentions à la totale indépendance de la pensée risquent d'entraver « la réorganisation intellectuelle, en s'opposant à la convergence effective des esprits qui ne sauraient être finalement ralliés sans la renonciation volontaire de la plupart d'entre eux à leur droit absolu d'examen individuel, sur des sujets aussi supérieurs à leur véritable portée, et dont la nature exige néanmoins, plus impérieusement qu'en aucun autre cas, une communion réelle et stable² ».

Communion et communion stable : ces mots révèlent les profonds besoins d'une sensibilité. Comte abrite la revendication de ses instincts derrière des considérations, qu'il croit pleinement objectives, sur les conditions nécessaires de la vie sociale. Point d'association, dit-il, si limitée et si provisoire qu'on l'imagine, « sans un certain degré de confiance réciproque, à la fois intellectuelle et morale, entre ses divers membres, dont chacun éprouve le besoin continu d'une foule de notions à la formation desquelles il doit rester étranger, et qu'il ne peut admettre que sur la foi d'autrui ». Cette nécessité est encore plus manifeste quand il s'agit de vastes sociétés où le sentiment direct et permanent des intérêts communs est si faible qu'il ne saurait remplacer la communauté de croyances fondamentales. N'espérons pas que la masse des hommes s'élève jamais à un degré tel de développement et de culture intellectuels que

1. *Cours*, IV, p. 62.

2. *Ibid.*, p. 30.

l'ordre social devienne compatible « avec la liberté permanente laissée à chacun, sans le préalable accomplissement d'aucune condition rationnelle, de remettre chaque jour en discussion indéfinie les bases mêmes de la société ». Nulle société, pas plus la société révolutionnaire que les autres, n'a été universellement tolérante ; « la tolérance systématique ne peut exister, et n'a réellement jamais existé, qu'à l'égard des opinions regardées comme indifférentes ou comme douteuses¹ ». Les révolutionnaires n'imposaient-ils pas, sous peine de mort, l'adhésion aux dogmes essentiels de liberté, d'égalité, de souveraineté nationale ? Il est donc bien entendu, estime Comte, qu'une société ne peut vivre ni surtout prospérer sans un certain degré d'unité intellectuelle. Nos sociétés veulent vivre, se sentir fortes, progresser ; elles trouveront le secret d'en finir avec l'anarchie. Comte ne voudrait certes pas être taxé de providentialisme ; cela ne l'empêche point de se reposer dans la conviction que les événements finiront par tourner à l'avantage de l'Humanité. A travers la crise de destruction, ne perdons pas de vue que l'Humanité aspire et tâtonne confusément vers un ordre nouveau ; une nouvelle philosophie s'élabore qui n'aurait pu sortir des limbes si l'esprit humain fût demeuré courbé sous le dogmatisme théologique ; elle triomphera parce qu'elle est désormais la seule qui puisse répondre — et pour toujours —, au besoin d'unité spirituelle. Le principe du libre examen ne tend pas à l'anarchie définitive des opinions, mais à la parfaite discipline intellectuelle, à la complète unité de croyance ; seulement il exige que cette unité ne soit pas obtenue par un dressage autoritaire, imposée par des tyrannies égoïstes ou les viles exigences de sensibilités insuffisamment courageuses. Une seule autorité : celle de

1. *Cours*, IV, p. 31.

la raison qui prouve ce qu'elle affirme, la seule autorité qui n'exerce pas de contrainte. Ce postulat de la démocratie peut éventuellement produire l'anarchie : il n'est pas en lui-même désir d'anarchie, mais désir d'ordre parfait, universel. Seule la croyance rationnelle, scientifique échappe à l'instabilité ; elle seule est susceptible de réaliser cette unanimité durable vers laquelle ont tendu vainement les doctrines théologiques ou métaphysiques. Autrement dit, c'est à la philosophie positive qu'il appartient de mettre un terme à l'anarchie. « Une telle philosophie pourra seule ultérieurement assigner à cet esprit analytique les vraies limites rationnelles qui doivent en prévenir les abus¹. » L'anarchie est aujourd'hui bienfaisante, mais elle n'est bienfaisante qu'à la condition d'être provisoire. C'est bien ainsi que l'opinion publique finira par l'entendre ; « de sa part, l'indécision prolongée ne prouve réellement autre chose que l'absence encore persistante des principes propres à terminer la délibération, et jusqu'à l'avènement desquels le débat ne pourrait, en effet, être clos sans compromettre dangereusement l'avenir social² ».

C'est au xvi^e siècle que remonte en réalité la « décomposition intellectuelle ». Dès l'origine, elle s'est manifestée dans certains pays par « la prépondérance du protestantisme », qui ouvre le champ libre à toutes les divagations. L'esprit humain profite de sa récente émancipation « pour se livrer aveuglément à la discussion indéfinie des opinions religieuses, nécessairement les plus vagues et par suite les plus discordantes de toutes, quand une énergique autorité spirituelle ne comprime point sans cesse leur essor divergent³ ». La France n'a pas eu à traverser la fallacieuse étape du protestantisme ; elle est passée directement du catho-

1. *Cours*, IV, p. 51.

2. *Ibid.*, p. 52.

3. *Ibid.*, p. 64.

licisme à l'état franchement révolutionnaire. La liberté absolue des opinions proclamée comme le dogme fondamental de la Révolution a suscité de multiples extravagances ; les intelligences les plus normales, cédant à l'entraînement de la vanité, ont pris plaisir à soutenir « les plus pernicioeux paradoxes » ; des savants qui apportent dans leurs spécialités, tous les scrupules d'une rigoureuse méthode, tombent, en politique, dans la plus frivole présomption et « ne craignent point de trancher en passant, comme le vulgaire, sans aucune préparation rationnelle, les plus difficiles et les plus importants sujets qui soient accessibles à la raison humaine¹ ».

Le résultat le plus redoutable de cette « épidémie chronique », c'est la ruine de la morale publique. La masse des hommes n'a pas un sentiment moral suffisamment intense et profond pour se passer du secours de « règles invariables et communes, propres à fixer, en chaque grave occasion, la vraie notion du bien public. » La complexité des questions sociales fait que pour l'instant du moins, il est presque toujours également permis d'y soutenir le pour et le contre ; aucune institution réelle n'est exempte d'inconvénients ; aucune théorie n'est tout à fait absurde ou dénuée d'avantages. La plupart des esprits n'ont ni l'impartialité, ni l'étendue, ni la vigueur nécessaires pour embrasser à la fois tous les aspects essentiels d'un sujet. Rien d'étonnant à ce que le libre examen une fois déchainé condamne « presque toutes les grandes maximes de morale publique » ; leurs défauts sont généralement très apparents, tandis que les motifs qui les ont consacrées ne peuvent être découverts que par de délicates analyses. « La plupart des règles sociales destinées à devenir usuelles ne sauraient être, sans perdre toute efficacité, abandonnées

1. *Cours*, IV, p. 65.

à l'aveugle et arbitraire décision d'un public incompetent¹ ». Sans convergence intellectuelle, pas d'ordre moral. Tant que le grand nombre ne renoncera pas volontairement et en pleine connaissance de cause, au droit souverain d'examen, l'idée du bien public restera à l'état de « vague philanthropie » ; ne s'exprimant point par des règles précises et fixes, elle demeurera sans force « contre les énergiques impulsions d'un égoïsme vivement stimulé² ». Les luttes politiques aggravent la démoralisation : les hommes les plus raisonnables et les plus honnêtes, convaincus de la vérité de leurs principes et de l'excellence de leur programme, ne savent pas rendre justice à leurs adversaires. Le spectateur de ces conflits ne peut manquer d'en ressentir une surprise décourageante ; dans les camps les plus violemment opposés, il aperçoit des « partisans qui doivent sembler également recommandables. » Comment dès lors, ne deviendrait-il pas sceptique ? Où trouver, dans cet universel désarroi, un autre guide que l'égoïsme ?

Il est vrai que le parti révolutionnaire, inspiré par la foi au progrès, animé de la généreuse illusion qu'il était appelé à réorganiser les sociétés sur des bases définitives, s'est montré capable d'héroïques dévouements. Mais la première ferveur est tombée : l'histoire suit son cours ; l'illusion primitive était nécessaire pour stimuler l'ardeur de destruction ; elle tend à disparaître graduellement, à mesure que l'œuvre de négation approche de son terme et que le moment vient d'édifier l'ordre positiviste. Les convictions révolutionnaires ont désormais « trop peu d'énergie effective pour compenser l'action dissolvante » de leurs principes métaphysiques.

La morale publique est en grand péril. En est-il de même de la morale privée ? Comte reconnaît que cette

1. *Cours*, IV, p. 66.

2. *Ibid.*, p. 67.

dernière « dépend heureusement de beaucoup d'autres conditions générales que celles d'opinions fixement établies. Dans les cas les plus usuels, le sentiment naturel y parle, sans doute, bien plus fortement qu'à l'égard des relations publiques. » La diffusion des lumières, de la culture esthétique, l'amélioration du sort matériel de l'ensemble des hommes ont adouci les mœurs, et rendu plus faciles les relations sociales. Ajoutons que l'effort critique s'est porté d'abord surtout, et même exclusivement, contre les institutions politiques ; il ne s'en est pris que plus tard, et moins âprement, à la morale domestique ou personnelle ; au surplus, les règles de la morale privée sont d'une justification plus facile et « peuvent, par leur nature, supporter, jusqu'à un certain point, sans d'aussi imminents périls, la libre irruption des analyses individuelles¹ ». Il n'en est pas moins vrai que la menace devient sérieuse : déjà, l'institution du divorce dans les pays protestants portait une grave atteinte à la famille. Mais la morale privée ne pouvait être exposée à un assaut direct qu'après la ruine de la morale publique. Aujourd'hui, cette destruction préliminaire est un fait suffisamment accompli ; le mal exerce donc son action corrosive et de plus en plus virulente sur la morale domestique et même sur la morale personnelle. Toute idée de devoir est mise en question ; l'on voit apparaître des sectes qui condamnent l'héritage, le mariage, « double base indispensable » de la famille. D'autres prétendent rénover l'Humanité en abrogeant le principe le plus évident, le plus solide, le plus communément admis de la morale personnelle : le principe qui subordonne les passions à la raison. Ils ne se contentent pas de libérer les passions des freins que leur imposait la tradition issue de la plus riche expérience humaine ; ils croient encore néces-

1. *Cours*, IV, p. 68.

saire de les « développer artificiellement par l'application continue des stimulants les plus énergiques¹ ». Ces aberrations ont gagné tant de terrain qu'il est « aujourd'hui devenu loisible à chacun de se faire une sorte de facile mérite de ses passions même les plus désordonnées, les plus animales² ».

Qu'opposer à cela ? Tenter de restaurer les croyances religieuses ? Tel est le remède que préconise l'école rétrograde. Mais l'on entend bien que Comte ne peut manquer d'en affirmer l'insuffisance. On ne remonte pas le cours de l'histoire : les principes théologiques sont désormais impuissants à conquérir les âmes ; ils n'ont pu résister aux attaques de la critique rationnelle, comment seraient-ils capables de défendre l'ordre moral ? Les vieilles croyances ne peuvent plus rien aujourd'hui contre le débordement de l'immoralité ; bien plus, elles nuisent à la morale qu'elles prétendent servir : elles lui nuisent, en premier lieu parce qu'elles retardent le moment où elle pourra se fonder sur la vérité positive ; ce faisant, elles privent de solides principes moraux, les esprits de plus en plus nombreux qui n'ont point la foi. Et d'autre part, les dogmes religieux, peu compréhensibles et vagues par nature, ne sauraient, même sur des croyants, avoir de profonde efficacité pratique sans le vigoureux et permanent contrôle de l'autorité sacerdotale ; mais celle-ci se sentant gravement menacée dans les sociétés parvenues au plus haut degré de civilisation, se garde prudemment de manifester une intransigeance, un rigorisme moral qui pourraient lui aliéner ses derniers fidèles. L'expérience quotidienne, en tout cas, montre suffisamment, estime Comte, que la moralité actuelle des croyants n'est pas supérieure à celle des autres. Le plus souvent, toute l'énergie pratique de leur foi se

1. *Cours*, IV, p. 69.

2. *Ibid.*, p. 70.

résout en « haine instinctive et insurmontable contre tous ceux qui s'en sont affranchis ». La société n'y gagne rien. C'est une fatalité des temps, que les doctrines présentes soient presque également incapables, pour des raisons diverses, d'« opposer aucun frein énergique au développeemnt continu de l'égoïsme individuel, qui s'enhardit aujourd'hui de plus en plus à réclamer directement, au nom de l'universelle anarchie des intelligences, le libre débordement des passions même les moins sociales¹ ».

Un tel désordre entraîne encore cette conséquence que la corruption devient un indispensable moyen de gouvernement. L'on ne rencontre nulle part de profondes convictions politiques ; aucune idée générale n'a suffisamment de crédit pour déterminer des actes et provoquer le dévouement à la chose publique ; les gouvernements doivent se contenter de maintenir, tant bien que mal, un ordre précaire et grossier en sollicitant le concours des égoïsmes par la promesse d'avantages personnels. Une telle méthode n'aurait certes aucun effet sur des hommes animés de convictions fortes et que l'on voudrait amener au reniement. La corruption n'a de prise que sur les âmes dont les opinions politiques et sociales demeurent indécises. Sa déplorable généralisation est encore imputable à l'anarchie intellectuelle. En l'absence de vigoureuses convictions communes, la corruption est inévitable ; Comte va même jusqu'à la trouver utile « comme unique moyen praticable de déterminer maintenant une certaine convergence effective, dont l'ordre social, à quelque matérialité qu'il puisse être réduit, ne saurait se passer entièrement² ». La situation serait encore pire si, à défaut de communion intellectuelle, le gouvernement n'avait la

1. *Cours*, IV, p. 71.

2. *Ibid.*, p. 72.

ressource d'obtenir le concours des volontés égoïstes en leur offrant l'appât de l'intérêt personnel. Il faut s'y résigner ; l'on ne pourra sérieusement restreindre la corruption que le jour où « la société commencera à pouvoir comporter une meilleure discipline ». Jusque-là, il est à craindre que, contraints de réaliser une discipline purement matérielle, au milieu de l'universel désordre des intelligences, les gouvernants ne recourent trop volontiers à ce moyen paresseux, au lieu de favoriser comme il conviendrait, « la grande élaboration philosophique, à l'issue de laquelle les sociétés modernes pourront finalement entrer dans de meilleures voies¹ ».

La corruption ne se borne d'ailleurs pas à la vénalité proprement dite ; on n'achète pas les consciences uniquement avec de l'argent ; on les gagne encore par la promesse de distinctions honorifiques ; mais la corruption prend une forme autrement grave ; elle est au cœur même des institutions. Le libre examen a détruit les préjugés traditionnels qui contenaient les appétits et entretenaient la résignation des multitudes ; la hiérarchie séculaire des classifications sociales s'est effondrée emportant dans sa ruine, les barrières qui s'opposaient à la ruée des ambitions personnelles ; chacun veut parvenir ; les plus humbles réclament leur part ; les gouvernements ont du céder à l'entraînement universel, et pour satisfaire à cette tendance qu'ils n'ont pas les moyens de réprimer, il leur faut multiplier les fonctions publiques, en rendre chaque jour l'accès plus facile, en renouveler fréquemment les titulaires. En définitive, les gouvernements trouvent eux-mêmes leur compte à cet expédient qui leur permet de gagner à leur cause, les ambitieux les plus entreprenants. Il est vrai que le procédé, si commode, n'est pas sans péril pour ceux qui l'emploient. L'exemple de la faveur suscite

1. *Cours*, IV, p. 74.

plus d'ambitions qu'il n'est possible d'en satisfaire, et la jalousie des mécontents menace d'emporter le régime. Mais que faire, tant qu'une philosophie nouvelle n'est pas venue discipliner les intelligences et les cœurs ? L'échec de toutes les théories politiques dont on a tenté successivement l'application a rejeté les esprits dans « une irrationnelle répugnance absolue, aujourd'hui presque unanime, contre toute sorte de théories sociales. »

Il ne pouvait en être différemment. Cette défiance à l'égard des systèmes s'est éveillée dès l'origine de l'ère révolutionnaire, il y a trois siècles ; la grande Révolution a commencé par l'affaiblissement du pouvoir spirituel, bientôt complètement ruiné au profit du pouvoir temporel, c'est-à-dire absorbé par des hommes d'Etat continuellement aux prises avec les contingences de la vie. La préoccupation constante de gérer au jour le jour les affaires de la société, ne laisse guère à l'esprit le loisir et le désintéressement nécessaires pour élaborer des conceptions d'ensemble. De là le discrédit où sont tombées les hautes spéculations sociales. Le monde politique ne croit plus qu'aux petits moyens empiriques ; il méprise la recherche spéculative, à moins qu'il ne la trouve dangereuse et ne prenne des mesures pour l'entraver. Pourtant le salut est dans l'élaboration d'un ordre spirituel, et il ne saurait être ailleurs. Il faut commencer par découvrir une vérité qui rallie toutes les intelligences ; la réforme des mœurs ne peut venir qu'ensuite, et cette réforme est l'indispensable préliminaire de la construction politique. Les hommes d'Etat contemporains négligent la réorganisation spirituelle et la réforme des mœurs ; ils bornent leurs efforts à créer des institutions qu'ils rêvent définitives, en un temps où il ne peut en exister que de provisoires. Leur grand souci est d'équilibrer les différents pouvoirs, d'« organiser

minutieusement entre eux des antagonismes factices et compliqués, (de) les rendre aussi de plus en plus précaires et amovibles, en les soumettant toujours davantage à des élections temporaires... » Ces constitutions dont chacune se présente comme éternelle ne tardent pas à sombrer en dépit de leurs prétentions et des pénalités plus ou moins rigoureuses par quoi elles s'efforcent d'imposer « l'uniforme obligation d'une foi générale à (leur) triomphe absolu et indéfini ».

Ces régimes transitoires n'entraîneraient point de graves dommages s'ils se donnaient pour ce qu'ils sont réellement, au lieu de méconnaître leur véritable rôle qui est d'assurer l'ordre matériel pendant l'inter-règne qui sépare la domination de la théologie et l'avènement du positivisme. Malheureusement, ces constitutions passagères se donnent pour définitives et se croient telles ; et c'est pourquoi elles s'opposent plus ou moins efficacement à la « vraie réorganisation sociale, soit en détournant les forces de l'esprit humain sur de puériles questions de formes politiques, soit aussi en empêchant directement, même par voie d'interdiction légale, les spéculations et les discussions philosophiques qui doivent finalement dévoiler les principes essentiels de cette réorganisation¹ ». Quelle chimère pourtant que de prétendre établir directement des institutions politiques définitives avant d'avoir élaboré une solide doctrine de la vie sociale et de ses conditions essentielles. Ainsi prévaut le redoutable sophisme qui attribue tous les maux présents à l'imperfection des formes de gouvernement, alors qu'il s'agit avant tout d'un état morbide de l'intelligence et des mœurs. Ce n'est point qu'il faille négliger d'apporter de sérieuses retouches aux institutions politiques, sans attendre le moment où il sera possible de les régénérer complète-

1. *Cours*, IV, p. 79.

ment par la science. Mais ces modifications ne peuvent avoir d'autre rôle légitime que d'accélérer l'évolution vers l'ordre positiviste.

Malheureusement, la situation anarchique dans laquelle se débat la société, favorise une catégorie d'ambitieux qui ne peuvent en désirer la fin. Esprits vulgaires et incompetents, ils ne voient point dans le pouvoir, le moyen d'appliquer des conceptions d'ensemble, mais le moyen « de satisfaire le plus souvent, une ignoble avidité, et quelquefois, dans les cas les moins défavorables, un besoin puéril de commandement¹ ». — « Les âmes élevées et les intelligences supérieures » ne savent point s'abaisser aux pratiques du charlatanisme par quoi l'on se concilie les suffrages des multitudes. C'est l'âge d'or de la médiocrité présomptueuse qui ne recule devant aucun mensonge pour flatter la foule et susciter d'absurdes espoirs au sein d'une société qui souffre et n'entrevoit aucun moyen rationnel de guérison ; « l'état présent des sociétés modernes tend spontanément à placer la direction habituelle du mouvement politique entre les mains les moins propres à le conduire sagement vers son véritable terme nécessaire² ». En France, la direction intellectuelle du monde politique appartient aux avocats et aux littérateurs, c'est-à-dire à deux classes d'hommes qui ne s'intéressent point à la vérité, mais à leur succès personnel, sans opinions arrêtées, toujours prêts à soutenir indifféremment le pour et le contre. Alors que normalement le pouvoir devrait revenir aux esprits les plus vigoureux et les plus profondément cultivés, il appartient aux esprits les plus subalternes, aux talents les plus superficiels : « l'expression écrite ou orale tend à détrôner la conception³ ».

1. *Cours*, IV, p. 84.

2. *Ibid.*, p. 86.

3. *Ibid.*, p. 87.

Et cependant Comte ne désespère pas ; le pouvoir des rhéteurs, des avocats demeure vague, inconsistant et précaire, car il ne repose sur aucune doctrine cohérente et communément admise ; il ne sera pas très difficile de le ruiner quand on pourra lui opposer un système de politique positive. Mais tant que ce système n'est point élaboré, même dans ses grandes lignes, il ne faut point s'étonner que beaucoup d'esprits généreux et parfois éminents « mais irrationnels et surtout mal préparés » désespèrent de l'avenir social. La vue du désordre présent ne leur ouvre d'autres perspectives que le plus sombre despotisme ou la complète dissolution. Certes les signes d'anarchie sont beaucoup plus apparents que les signes d'un mouvement de régénération. Mais Comte se promet d'apporter à l'élite, d'irrésistibles raisons d'espérer ; il lui fera partager sa « consolante conviction » que la petite partie la plus civilisée de l'espèce humaine arrive au terme d'une longue évolution qui, à travers d'immenses épreuves, la portait inconsciemment vers « l'ordre social le mieux adapté à sa nature ». Le salut est possible, et même il est inévitable. Cause parmi les causes, Comte arrive à point nommé pour proclamer les principes de la philosophie définitive qui sauvera l'Humanité de l'anarchie aussi bien que du despotisme. La politique positive aura l'immense avantage de ne reposer que sur des certitudes, alors que tous les gouvernements, au cours de l'histoire, n'ont fondé leur autorité que sur des fictions. Seul le Positivisme est capable de concilier rationnellement les exigences de l'ordre et celles du progrès ; il coordonnera le présent, sans méconnaître la solidarité qui l'unit au passé ; il éveillera dans les esprits le sens de la continuité historique, aussi étranger à l'école rétrograde qu'à l'école révolutionnaire, car si les révolutionnaires jettent la malédiction sur tout le passé, au lieu de le considérer comme l'indispensable préparation

du présent, les théoriciens de l'école rétrograde se refusent à voir dans la situation des sociétés modernes, autre chose qu'une « manie chronique incurable à moins d'une miraculeuse intervention spéciale de la Providence¹ ».

La nouvelle philosophie emportera tous les obstacles : Comte en voit la promesse dans le prestige acquis par les méthodes positives. Ce prestige est indiscuté dans les autres domaines, pourquoi leur ferait-il défaut quand il s'agira de connaître les faits sociaux et d'édifier une politique rationnelle ? L'on ne tardera pas à reconnaître que le Positivisme est seul capable, sans rien abdiquer de son originalité, de parler à chaque classe de la société, à chaque parti, le langage qui peut les convaincre. C'est que le Positivisme est assez impartial et assez compréhensif pour dominer tous les débats sociaux et rendre justice à chacune des doctrines adverses : aux révolutionnaires, il reconnaîtra le mérite d'éprouver la passion du progrès, aux conservateurs, il accordera que l'on doit mettre au premier plan le souci de l'ordre ; aux premiers, il montrera qu'il n'y a pas de progrès sans ordre, et aux seconds, que tout ordre est précaire s'il exclut les possibilités de progrès. Qu'est-il besoin d'ailleurs, de faire l'apologie du Positivisme ? Comte est profondément convaincu que son avènement est fatal, car il représente la vérité, et nul obstacle ne saurait fermer pour toujours la route à la vérité. Seule, au surplus, la vérité scientifique peut « établir et fortifier sans cesse l'ordre intellectuel qui, on ne saurait trop le rappeler, est la première base indispensable de tout ordre véritable² ». Par nature, l'esprit scientifique répugne au désordre, et, dans une civilisation où les esprits sont de moins en moins disposés à s'incliner devant l'autorité des hypothèses métaphysiques et

1. *Cours*, IV, p. 91.

2. *Ibid.*, p. 97.

des fictions théologiques, il ne reste, pour discipliner les intelligences, d'autre moyen que l'application universelle de la méthode positive. Dans tous les domaines où elle a successivement pénétré, cette méthode a réalisé l'accord unanime ; pourquoi ne le réaliserait-elle pas en politique ? Elle seule peut surmonter la tendance anarchique des principes purement révolutionnaires ; ni l'école rétrograde ni l'école stationnaire n'y parviendraient, car elles s'efforcent de reconstituer ou de perpétuer des institutions mortes ou moribondes. Il y a dans la philosophie révolutionnaire, comme une irrésistible aspiration de l'Humanité à sortir des anciennes formes de vie sociale ; il faut que le passé soit détruit ; mais on ne détruit pas pour détruire ; l'on détruit pour permettre l'éclosion d'un ordre nouveau ; et même, une organisation n'est tout à fait détruite que le jour où elle est remplacée. La politique positive est l'aboutissant normal des aspirations révolutionnaires ; l'anarchie n'est qu'une transition de l'ordre ancien, superficiel, borné, précaire, à l'ordre nouveau, profond, universel et définitif. A travers les temps de dissolution, l'Humanité cherche plus ou moins inconsciemment, une forme supérieure d'organisation.

Instrument d'ordre, la philosophie positive l'est encore en ce sens qu'elle éloigne les esprits des compétitions et des vaines querelles politiques. Elle pose en principe que la réforme politique doit avoir pour préface la réforme intellectuelle et morale ; par là même, elle assure la stabilité des pouvoirs existants jusqu'au jour où les idées et les mœurs auront suffisamment évolué pour qu'il soit légitime de songer à la complète « régénération politique¹ ». D'autre part, son postulat déterministe « tend puissamment... à consolider l'ordre public, par le développement rationnel d'une sage rési-

1. *Cours*, IV, p. 100.

gnation ». Quand on ne croit plus à la possibilité de transformer arbitrairement les institutions, l'on se garde d'attribuer à la malignité des chefs d'Etat, les imperfections sociales, et l'on ne s'exaspère point en d'inutiles révoltes contre les maux inévitables. Nous savons nous résigner aux fatalités naturelles ; or la philosophie positive nous persuade qu'il y a des fatalités sociales. Cette conviction sert la cause de l'ordre en apaisant la douloureuse inquiétude des aspirations chimériques. Résignation qui ne risque point de dégénérer en apathie, en passivité comme la résignation religieuse, car l'esprit positif « n'impose de soumission habituelle qu'à la nécessité pleinement démontrée, et prescrit, au contraire, le noble exercice direct de l'activité humaine, aussitôt que l'analyse du sujet permet d'en espérer une véritable efficacité quelconque¹ ». Enfin, contrairement à la métaphysique révolutionnaire, le Positivisme n'appelle point sans choix, les hommes à l'examen des problèmes politiques. Il accrédite l'idée saine que les questions politiques ne se résolvent point par la proclamation plus ou moins retentissante des vœux de la sensibilité, mais par de minutieuses études que l'on ne peut aborder avec fruit sans une longue préparation. Selon l'enseignement du Positivisme, les sciences sociales sont au sommet de la hiérarchie ; éminemment concrètes, elles exigent une connaissance suffisamment approfondie des sciences plus abstraites qui les précèdent dans la classification. La politique dépasse donc la portée des multitudes ; elle est le domaine réservé d'esprits fortement trempés et préparés par la pratique de la méthode vraiment scientifique dans les autres branches du savoir humain. En répandant cette conviction, le Positivisme travaille à la paix sociale ; il ruine les turbulentes prétentions de l'incompétence.

1. *Cours*, IV, p. 101.

Telles étaient, à l'époque du Cours, les idées de Comte sur l'importance de l'unité spirituelle. Ces idées n'ont fait que devenir plus impérieuses au temps du Système de politique positive. Il s'agit cette fois, très explicitement, de fonder une religion et non pas seulement de découvrir des vérités capables de diriger une politique rationnelle. Le grand événement de sa vie sentimentale : son amour pour Clotilde, révèle à Comte l'insuffisance de la communion intellectuelle. L'adhésion froide aux vérités scientifiques établies par la sociologie même la plus sûre, ne réussirait pas à réaliser une coopération vivante, ardente et progressive, bien plus, elle n'assurerait pas la cohérence mentale de l'individu. L'homme ne peut vivre pleinement sans religion, et toute religion comporte des éléments affectifs. « Tout état religieux exige le concours continu de deux influences spontanées, l'une objective, essentiellement intellectuelle, l'autre subjective, purement morale. C'est ainsi que la religion se rapporte à la fois au raisonnement et au sentiment, dont chacun serait isolément impropre à établir une véritable unité, individuelle ou collective¹. » Le Positivisme sera donc une religion, mais une « religion démontrée² ». La religion consiste à régler la mentalité individuelle et à rallier tous les individus dans une communauté de sentiments et de croyances. Mais toute religion suppose la conception d' « une puissance assez supérieure pour que notre existence doive s'y subordonner toujours ». La soumission extérieure seconde la discipline intérieure qui, de son côté, nous dispose naturellement à la soumission. Il est éminemment salutaire à l'homme de se sentir sous la dépendance de quelque grande réalité invincible qui le dépasse démesurément en force, en durée, en valeur. Rien de plus corrupteur et de plus

1. *Système de politique positive*, II, pp. 11-12.

2. *Ibid.*, p. 7.

dangereux pour l'équilibre mental que l'orgueil d'une liberté sans frein. « L'obligation de conformer nos actes et nos pensées à une fatalité extérieure, loin d'entraver notre évolution réelle, forme la première condition générale du perfectionnement humain¹. »

Mais la religion serait incomplète et nous n'en éprouverions point tout le bienfait, si elle se bornait à la soumission. « Le bonheur et la dignité de tout être animé exigent le concours habituel d'une nécessité sentie et d'une libre sympathie². » La religion n'est pas seulement croyance à une réalité supérieure ; elle est encore amour profond de cette réalité. Amour et foi se renforcent d'ailleurs l'un l'autre : « si l'amour excite à croire en surmontant l'orgueil, la foi dispose à aimer en prescrivant la soumission³ ». La foi et l'amour concourent pour dompter l'égoïsme, et ce faisant, ils réalisent la condition essentielle de l'harmonie sociale.

Quelle sera donc cette réalité suprême dont l'existence ne puisse prêter à contestation, et qui satisfasse au rigoureux besoin de certitude qu'éprouve une intelligence libre et mûre, tout en répondant aux rêves du cœur qui veut pressentir l'infini dans l'objet de son amour ? Ce ne peut être que l'Humanité. La vraie foi « conduit nécessairement à fonder l'unité de conception sur le même Grand-Etre qui déjà peut seul permettre l'unité d'affection et l'unité d'action⁴ ». La religion de l'Humanité apparaît désormais à Comte comme aboutissement logique de la grande évolution intellectuelle qui a conduit l'homme, des formes les plus basses de la superstition à la conception positive de l'univers. L'explication positive, c'est-à-dire l'explication par les lois, a d'abord exorcisé les fantômes dont

1. *Politique positive*, II, p. 28.

2. *Ibid.*, p. 15.

3. *Ibid.* p., 17.

4. *Ibid.*, p. 50.

l'imagination tourmentée des primitifs avait peuplé le monde matériel ; puis, la science a conquis le domaine des faits biologiques ; elle a pénétré dans celui des faits sociaux ; elle répand la conviction que la société humaine fait partie de la nature, qu'elle n'est point une zone réservée à l'indétermination et à l'arbitraire. Salutaire conviction qui dispose l'individu à l'acceptation des disciplines collectives, et met en pleine lumière, dans les esprits, la représentation de la solidarité humaine. Le mouvement qui, à travers les siècles, a porté l'esprit humain des formes de pensée les plus rudimentaires jusqu'au Positivisme, nous amène à la vision du vrai Dieu qui n'est autre que l'Humanité.

En fin de compte, l'homme en prenant conscience des lois qui gouvernent le grand ensemble social dont il fait partie, apprend à connaître et à sentir plus profondément « la dépendance continue de l'individu envers l'espèce ». Apercevoir l'unité humaine, c'est presque inévitablement adopter les dispositions d'âme qui la renforcent. La croyance au déterminisme apaise en nous l'inquiétude des caprices aventureux et des ambitions utopiques, et, comme l'avait si profondément éprouvé Spinoza, elle amortit le douloureux sentiment des limites et de l'instabilité individuelles ; ou bien l'on pense moins à soi, petite chose frêle et infiniment exigeante, ou bien l'on se dilate par l'impersonnelle raison, à travers l'immense réalité dont il semble que l'on soit inséparable. Mais il ne s'agit point ici d'une réalité indifférente et inhumaine comme l'univers de Spinoza ; il ne s'agit pas uniquement d'une fatalité, il s'agit surtout d'une providence. Le meilleur de notre âme, nous le devons à l'Humanité ; dans le redoutable désert du monde, elle a élevé autour de ses enfants, les remparts de sécurité, à l'abri desquels peuvent éclore et prospérer les civilisations. C'est elle que cherchaient, en tâtonnant, les adorations des hommes, à travers les

cultes périmés ; c'est elle que symbolisaient confusément les divinités fictives. Mais alors l'Humanité n'existait que virtuellement ; elle n'était qu'une obscure espérance. Dans les groupes dispersés, qui sourdement aspiraient à se joindre, nulle part ne s'allumait encore la conscience de la grande unité humaine. Les anciennes religions furent indispensables, non seulement pour assurer aux hommes les conditions d'une existence moins chaotique, moins douloureuse et plus digne, mais aussi pour préparer l'avènement de la religion définitive, en permettant à la pensée d'évoluer, de mûrir et d'achever un jour la pleine réalisation du vrai Grand-Etre. La religion nouvelle sait rendre justice, estime Comte, aux religions qui l'ont précédée ; elle reconnaît leur « juste destination consistant à diriger l'essor provisoire de nos meilleurs sentiments, sous la régence de Dieu, pendant la longue minorité de l'Humanité ».

Tout en se flattant de respecter les religions théologiques, le Positivisme ne les accable-t-il point sous un dédain supérieur ? Aux yeux du croyant, est-ce respecter sa religion que de reconnaître qu'elle fut une fiction provisoirement bienfaisante et inévitable ? La ramener aux proportions de la réalité humaine, en faire une création de notre esprit, c'est la classer parmi d'humbles choses qu'elle se flattait de dominer infiniment, c'est lui enlever le caractère sacré qui fondait son autorité, c'est lui faire le méprisant honneur de l'incorporer à une philosophie plus compréhensive, alors qu'elle prétendait donner le sens absolu de la vie et juger toutes les doctrines.

Aujourd'hui, pense Comte, les cultes traditionnels ont fait leur temps : la réalité se dénude après avoir lentement mûri derrière le revêtement des symboles. Nous voici devant le régime et le culte définitifs : « Ni la théorie positive de notre nature, ni l'étude historique

de notre évolution ne permettent de concevoir aucun autre régime qui puisse établir une active communauté d'amour et de foi entre tous les membres de notre espèce¹. »

La religion de l'Humanité satisfait à la fois le cœur et l'intelligence pleinement éveillée. Comte ne croit plus, comme à l'époque du Cours, que la connaissance de la vérité suffise à réaliser l'harmonie individuelle et l'harmonie sociale. Il ne voudrait cependant pas justifier l'accusation d'inconséquence et de déviation que certains de ses premiers disciples élèvent déjà contre lui. Aussi répète-t-il que sa nouvelle conception est le complément naturel de la précédente : la religion de l'Humanité ne pouvait être d'abord qu'une philosophie destinée à satisfaire l'intelligence ; « elle n'a librement ramené l'esprit sous la juste domination du cœur qu'après lui avoir pleinement assuré les satisfactions normales que réclamait l'insurrection moderne ». Il fallait d'abord consommer la ruine des anciennes croyances, et pour cela refouler durement les aspirations du cœur qui ne renonce pas volontiers à l'enchantement des fictions. Vérité d'abord ! Il était nécessaire que l'intelligence n'épargnât rien par complaisance envers une sensibilité douloureuse et timorée, se cramponnant aux séculaires consolations du mensonge. Mais l'œuvre de destruction étant terminée, le cœur doit être rétabli dans ses droits ; « sa prépondérance nécessaire, loin de restreindre l'essor réel de nos spéculations, le consolide et le développe tout en le réglant² ». La religion de l'Humanité réalise l'unité spirituelle par la vérité scientifique sous le règne de l'amour. La philosophie positive, en nous révélant le déterminisme social, nous libère des pénibles illusions de dis-

1. *Politique positive*, II, p. 70.

2. *Ibid.*, p. 68.

continuité, de chaos et de solitude, et nous donne les moyens de parfaire le Grand-Etre qu'elle nous dévoile. Elle donne à l'intelligence et au cœur un objet suprême que l'on achève de réaliser en le comprenant et en l'aimant.

CHAPITRE III

L'INTÉGRATION DE L'INDIVIDU AU GROUPE

Il s'agit maintenant d'obtenir que l'individu se déprenne de lui-même en faveur de la société. Pour Comte, « la société humaine se compose de familles et non d'individus » ; c'est là « un axiome élémentaire de la sociologie statique ». « Une société n'est pas plus décomposable en individus, qu'une surface géométrique ne l'est en lignes ou une ligne en points. » Telle est la conviction qu'il faut installer inébranlablement dans toutes les consciences. Il faut persuader à l'individu qu'il n'est qu'une abstraction, le détourner ainsi de ramener tout à soi, de penser à soi, le rendre plus facile à gouverner, mais aussi et surtout lui assurer la quiétude, la confiance le sentiment de vivre au delà des limites de sa personnalité, dans un Grand-Etre qui n'a point à redouter la mort.

Rien de plus dangereux, estime Comte, que cette analyse de la société quand on la pousse jusqu'à l'individu ; et sans doute parce qu'il la sent dangereuse, il s'empresse de la déclarer irrationnelle. Dans le domaine social, une erreur de conception produit presque immédiatement des ruines. Croire que la société n'est qu'une agglomération d'individus, c'est la réduire à n'être que cela, autrement dit, la dissoudre. L'individu séparé, distinct, n'existe que lorsque la société est morte ; mais alors lui-même n'est plus vivant ; la vie abandonne les parties quand elle se retire de l'ensemble. Si les molé-

cules chimiques dont se compose un organisme, venaient à se dissocier, chacune d'elles serait morte, et pourtant l'ensemble est vivant. L'organisme ne se réduit pas à une agglomération de molécules ; il est tout autre chose, et beaucoup mieux que cela. Une société ressemble à un organisme ; l'individu ressemble à la molécule.

Exagération, certes ! L'individu survivrait tout de même un certain temps à la société ; il est une molécule vivante : la molécule chimique est inerte ; et cependant Comte insiste étrangement sur leur ressemblance : « la décomposition de l'Humanité en individus proprement dits ne constitue qu'une analyse anarchique, autant irrationnelle qu'immorale, qui tend à dissoudre l'existence sociale au lieu de l'expliquer, puisqu'elle ne devient applicable que quand l'association cesse. Elle est aussi vicieuse en sociologie que le serait, en biologie, la décomposition chimique de l'individu lui-même en molécules irréductibles, dont la séparation n'a jamais lieu pendant la vie¹. »

Mais s'il ne faut pas pousser l'analyse jusqu'à l'individu, Comte ne semble pas en vouloir conclure que l'Humanité, société unique, préexiste aux multiples groupements sociaux. Si l'histoire ne nous montre point les sociétés se formant par un rassemblement délibéré d'individus d'abord épars dans la nature, elle nous montre des sociétés restreintes se rapprochant les unes des autres pour former de plus grands ensembles. Bon gré, mal gré ne faut-il pas admettre qu'en un sens, les parties préexistent au tout ? Comte ne pousse point la hardiesse spéculative jusqu'à voir, hors du temps, l'Humanité, comme une forme idéale attirant vers elle, du fond des siècles et des vastes régions de la terre, les éléments qui doivent entrer dans l'unité concrète

1. *Politique positive*, II, p. 181.

de son organisation. Et pourtant, l'appréhension de l'analyse dissolvante et de l'individualisme anarchique, le souci permanent de discipline, le besoin inavoué de résorption dans la grande unité souveraine, suscitent çà et là dans l'œuvre de Comte, des considérations qui, raccordées les unes aux autres, et prolongées logiquement jusqu'au terme de leurs conséquences, constitueraient un de ces étranges idéalismes selon lesquels, le but, réalisé de toute éternité, suscite dans le temps l'apparence de séculaires efforts destinés à l'atteindre. Et si l'on reste réfractaire à de telles visions métaphysiques, peut-être trouvera-t-on plus acceptable, la comparaison du développement de l'Humanité avec le développement du germe d'où sort peu à peu la forme complète du vivant. Le germe n'était point d'abord le vivant complet, et pourtant ne devait-il pas le contenir en puissance ? Quelle mystérieuse force endormie dans ce germe immobile a donc façonné peu à peu la matière drainée çà et là, pour réaliser cet ensemble si complexe et, somme toute, si harmonieux ? Quelle force non moins étrange a-t-elle obscurément poussé les familles humaines à se réunir, et, peu à peu, à travers le tumulte, en apparence infiniment incohérent, de l'histoire, a-t-elle fait converger inévitablement tous les innombrables épisodes de l'aventure, vers la réalisation du Grand-Etre ?

Ce serait donc, en définitive, du Grand-Etre qu'il faudrait partir pour expliquer tout le détail de l'histoire, la forme et la disposition des parties qui le constituent. L'individu s'explique par la société, et non la société, par l'individu. Mais qu'il nous est donc difficile de nous placer à ce point de vue, de nous évader de nous-même, et d'apercevoir de haut l'ensemble de ce Grand-Etre qui investit de toutes parts et domine notre humble personnalité ! Nous ne savons pas nous empêcher de voir le particulier ; du centre de perspective indi-

viduel où nous sommes placés, nous sommes presque irrésistiblement tentés de croire que la société s'explique par l'individu. Mais précisément, tout l'effort religieux et moral a pour but l'évasion de l'âme hors des perspectives individuelles. Avec toutes les atténuations que l'on voudra, et qu'impose une réalité implacable, le rêve que poursuit Comte, plus ou moins consciemment, c'est de ne plus être un individu nécessairement borné et transitoire, c'est d'être l'Humanité même, l'Humanité totale qui, sans doute, n'est ni éternelle ni toute-puissante, mais dont la puissance et la durée peuvent suffire aux exigences d'une âme en qui l'éducation positiviste aura pris la précaution de tempérer le désir de l'illimité et de l'absolu. Il faut voir de haut l'ensemble ou, plus exactement, être la conscience de l'ensemble, et dès lors, ne pas attribuer à l'individu plus d'importance qu'il n'en a réellement, le voir intégré dans la famille, et voir les familles s'agréger « en groupes plus composés qui, sous les noms de classes et de cités, deviennent pour le Grand-Etre, les équivalents des tissus et des organes biologiques ».

L'éducation régénérée devra familiariser les esprits et les cœurs avec cette vision et cet amour de l'ensemble. Aujourd'hui nous ne voyons guère que l'individu et tout au plus la famille ; il nous faut un sérieux effort pour concevoir les autres groupes tels qu'ils sont, c'est-à-dire comme de grands vivants, ou plus exactement, comme les organes d'un seul Grand-Etre. Un moment doit venir où nous éprouverons la difficulté inverse : « les familles sembleront (alors) devoir être tellement combinées que leur séparation abstraite exigera quelques efforts habituels. Au lieu de définir la société humaine d'après la famille, alors prévaudra la disposition inverse et l'on concevra les familles comme les moindres sociétés susceptibles de persistance spontanée. Car si l'existence politique repose d'abord sur l'existence domestique,

celle-ci finit pas trouver dans l'autre, la principale source de son perfectionnement et même la meilleure garantie de sa consolidation¹ ».

Mais, dans la conversion de la pensée et de la sensibilité humaines, il faut procéder par étapes. C'est déjà un précieux résultat que de réaliser dans les individus cette conviction émouvante qu'ils n'existent et n'ont de valeur qu'à titre d'éléments inséparables d'une famille. « L'efficacité morale de la vie domestique consiste à former la seule transition naturelle qui puisse habituellement nous dégager de la pure personnalité pour nous élever graduellement jusqu'à la vraie sociabilité². » La division du travail tire la famille de son isolement moral ; partout elle fait surgir des biens de solidarité et de continuité qui se multiplient et s'étendent de plus en plus. « Cette influence permanente, à la fois pratique et théorique, exerce, en même temps, une précieuse réaction morale, pour l'essor croissant des instincts qui nous disposent à la bienveillance universelle. Ainsi restreinte à un office qui ne satisfait jamais qu'une faible partie de ses besoins, chaque famille sent mieux l'importance des autres et aussi sa propre utilité. Quand les sentiments et les idées correspondent assez à une telle situation habituelle, l'existence humaine développe directement son principal caractère, vivre pour autrui³. »

Au-dessus de la famille, sans parler de la classe, Comte situe la société politique ; il ne croit pas et il ne désire pas qu'elle s'étende jamais à l'Humanité entière ; « au lieu de s'agrandir à mesure que s'étend l'association humaine, les dominations politiques doivent, au contraire, se restreindre beaucoup ». Comte rêve même d'une « réduction des États à de simples cités, convenablement assistées du territoire rural qui s'y

1. *Politique positive*, II, p. 181.

2. *Ibid.*, p. 185.

3. *Ibid.*, p. 294.

subordonne spontanément¹ ». Mais un tel morcellement ne va-t-il pas à l'encontre du grand rêve d'unité ? Il en serait ainsi évidemment, si les pouvoirs temporels n'étaient subordonnés à un pouvoir spirituel unique pour toute la terre. Mais la morale doit dominer la politique ; le gouvernement proprement dit doit devenir « un simple auxiliaire du sacerdoce² », son agent d'exécution. Les familles et les cités accepteront les avis, les directions générales d'un pouvoir spirituel suffisamment éclairé sur les lois sociales et sur la nature des grands besoins de l'Humanité pour faire prévaloir partout un contrôle et une autorité salutaires. Le principe et la garantie de l'unité humaine résideront dans la communauté de religion qui assure la convergence des âmes, « établit partout une libre uniformité de mœurs et d'opinions³ ». Le vrai pouvoir spirituel « modifie les volontés sans commander les actes ». Mais peut-on espérer que le sacerdoce positiviste étendra prochainement son autorité intellectuelle et morale sur toute l'Humanité ? Comte reconnaît parfois que cette unification rencontrera de grandes difficultés, et que nous sommes encore loin des temps où toutes les âmes communieront dans la même religion définitive ; et c'est une des raisons pour lesquelles il prescrit à ses ministres « de se regarder toujours comme les héritiers de l'ensemble des sacerdoce antérieurs ». — « Sans cette constante disposition d'esprit et de cœur, ils ne pourraient pas même étendre aujourd'hui leur notion du vrai Grand-Etre à toute la planète humaine, dont les divers territoires offrent encore des distinctions religieuses analogues à celles des différents âges sociaux⁴. » Le Grand-Etre n'existera pleinement qu'après l'univer-

1. *Politique positive*, II, p. 320.

2. *Ibid.*, p. 318.

3. *Ibid.*, p. 320.

4. *Ibid.*, p. 355.

selle diffusion du Positivisme ; mais dès maintenant, il appartient à ses adeptes d'étendre leur pensée et leur affection à cet ensemble chaotique où s'agite l'obscur promesse de l'harmonie finale.

L'Humanité doit s'unifier à travers le temps comme à travers l'espace. Le déterminisme social assure la continuité du développement historique dans chacun des groupes humains ; mais à mesure que se multiplieront, comme il est inévitable, les liens de solidarité qui unissent entre eux les groupes, les histoires particulières viendront s'intégrer dans une histoire universelle. Un état quelconque de l'Humanité unifiée s'expliquera par la totalité des événements survenus dans chacune de ses fractions d'abord dispersées ; « chaque cité vivra sous le poids total des générations antérieures, non seulement de celles qui se rapportent à son propre sein, mais aussi de l'ensemble de nos ancêtres terrestres ». Que les vivants sont « toujours et de plus en plus gouvernés essentiellement par les morts », telle est, aux yeux de Comte, l'indiscutable vérité dont nous devons prendre conscience, et c'est faute de l'avoir connue, sentie, vécue, que les hommes sont tombés dans les aberrations révolutionnaires. La prétention de se soustraire à cette réalité invincible et bienfaisante constitue, selon Comte, « le principal symptôme de l'aliénation chronique vers laquelle tend de plus en plus la raison occidentale depuis la fin du Moyen-âge¹ ».

Le Positivisme éveille le sentiment profond et salutaire de la continuité historique, réduit les écarts individuels de conduite et de pensée, nous fait éprouver que notre existence personnelle n'est que le prolongement d'une vaste existence séculaire, et nous prépare à pencher passionnément toute notre sollicitude sur les générations futures, comme les morts ont plus ou moins

1. *Politique positive*, II, p. 363.

volontairement, plus ou moins consciemment préparé l'avenir qui est notre présent, et dans lequel leur secrète influence ne cesse de nous gouverner. A mesure que le temps s'écoule, le nombre des morts augmente, les vivants sont donc de plus en plus dirigés par les morts. « Devant cette auguste prépondérance des morts, toutes les perturbations des vivants se dissipent de plus en plus¹. »

Ainsi, le Positivisme s'applique à détruire comme illusoire notre sentiment de liberté. Bienfaisant abandon à l'impulsion du passé qui nous dispense de chercher notre voie, vigoureuse et saine discipline qui modère notre agitation, émonde notre âme de ses désirs douloureux, donne à nos gestes d'éphémères, comme une signification d'éternité, et nous fait goûter l'illusion que notre humble vie se déploie à travers des durées vertigineuses ! Le Positivisme nous commande l'acceptation du déterminisme social, contre lequel, au surplus, nos révoltes les plus véhémentes sont condamnées à se briser. « Les âmes régénérées commencent à porter sciemment et volontairement le noble joug que les rebelles subissent aveuglément. Elles y bénissent la meilleure source de notre principal perfectionnement, celui qui non seulement règle dignement nos volontés personnelles, mais les efface spontanément sous l'harmonique impulsion du sentiment et de la raison. Convaincues que le bonheur consiste, autant que le devoir, à se mieux lier au Grand-Etre qui résume l'ordre universel, elles tendent toujours à se soumettre davantage². »

L'individualisme, c'est le mal, le principe de tous les maux. C'est contre l'individualisme, que la philosophie de Comte prétend réagir, individualisme de l'intelligence

1. *Politique positive*, II, p. 463.

2. *Ibid.*, p. 466.

qui ne s'incline point devant les autorités compétentes, individualisme du cœur qui rejette comme duperie, les vertus du désintéressement. « L'individu, directement insurgé contre l'espèce, ne reconnaît pas sa propre autorité dans la décision des questions quelconques surtout envers les plus importantes et les plus difficiles... Outre les divagations intellectuelles qui la caractérisent directement, la maladie occidentale altéra bientôt la sociabilité d'après la consécration indirecte que le principe révolutionnaire procure nécessairement à l'individualisme absolu. Quoique la solidarité se trouvât affectée, son principal danger concerna la continuité graduellement méconnue au point de nier la subordination du présent au passé comme ses obligations envers l'avenir. La réaction affective de ce désordre mental et social consiste surtout à comprimer la vénération, base normale de la discipline humaine, et à développer l'orgueil, principale source des dispositions insurrectionnelles¹. »

Fusion dans le Grand-Etre, tel est en définitive l'idéal rédempteur des âmes inquiètes qui ne peuvent plus espérer le délicieux évanouissement en Dieu. Mais tout d'abord, il faut convaincre les hommes que le Grand-Etre n'est pas une chimère. « Son développement actuel, estime Comte, dispense de démontrer sa réalité, profondément surgie de toutes ses productions, morales, intellectuelles, et même matérielles, dont l'analyse positive indique toujours le concours universel des temps et des lieux². » L'existence du langage suffirait à réfuter les « sophismes (de) l'anarchie ou (de) la rétrogradation contre une existence de plus en plus évidente ». Le langage n'est-il point une réalité collective ? L'on n'ose guère pousser la critique jusqu'à la négation de la famille et de la

1. *Politique positive* III, 552.

2. *Ibid.*, IV, p. 27.

patrie ; pourquoi dès lors, ne pas étendre ses conceptions jusqu'à celle d'une Humanité unifiée dont les cités et les familles ne seraient que les organes ou les cellules ? Le Grand-Etre que nous devons adorer, c'est « l'ensemble des êtres passés, futurs et présents qui concourent librement à perfectionner l'ordre universel¹ ». N'hésitons pas à reconnaître l'irrésistible empire du tout sur les parties. Le sentiment exagéré de notre importance individuelle retarde l'avènement de l'unité humaine, mais ne saurait l'empêcher. Nous hâterons la formation de l'Humanité en réalisant en chacun de nous les dispositions d'âme qui nous agrègent intimement à la collectivité dont nous faisons partie. Le principal office du Positivisme est de « développer la tendresse et de consolider la soumission² ». Si, de toute notre âme, nous aspirons à la constitution et au perfectionnement du Grand-Etre, « nos affections, nos pensées, nos actions se trouvent ainsi réglées et ralliées autant que possible ».

Le problème humain est de « subordonner l'égoïsme à l'altruisme », d'assurer « l'ascendant du cœur³ ». C'est dans l'amour et seulement dans l'amour que les hommes trouveront la force de renoncer aux exigences d'un individualisme qui ne supporte aucune hiérarchie, et tend à détruire toute discipline ; c'est dans l'amour que les chefs puiseront le dévouement désintéressé au bien public, le pouvoir de résister aux tentations d'arbitraire et de tyrannie ; c'est dans l'amour que les humbles trouveront le courage de se résigner aux inégalités nécessaires, d'accepter le rôle modeste qui leur est confié dans le grand ensemble, et de faire toujours, en toute conscience, leur devoir, au lieu d'opposer à l'autorité et à l'intérêt collectif, la revendication achar-

1. *Politique positive*, IV, p. 30.

2. *Ibid.*, p. 43.

3. *Ibid.*, p. 45.

née de leur droit. « L'éducation positive institue l'unité réelle en nous apprenant à vivre pour autrui. Destinée à nous adapter au service continu du Grand-Etre, elle reste surtout morale, même en devenant intellectuelle. Fondée sur l'existence naturelle des penchants sympathiques, elle leur subordonne les instincts personnels¹... » Ce n'est point que Comte proscrive absolument les tendances égoïstes ; très souvent il se borne à dire qu'il faut les discipliner ; il ne peut vouloir que l'individu se désintéresse totalement de soi-même ; l'Humanité n'y gagnerait rien ; mais l'égoïsme se transfigure si l'on ne satisfait ses désirs personnels, autrement dit si l'on ne s'acquitte de ses devoirs envers soi-même que pour se rendre capable de servir le genre humain. Comte nous enseigne à étendre sur nos actes égoïstes, un rayonnement de générosité ; il est permis d'agir pour soi-même si l'on sait ne voir en soi-même qu'un modeste moyen pour l'Humanité. L'inspiration reste noble, et cela seul importe.

Amour, vénération, salutaire aveuglement de l'âme qui établit la continuité humaine rompue par l'esprit trop libre et trop lucide ! Comte a bien senti que la détresse de l'homme tient à ce qu'il a reçu de la nature le dangereux privilège de l'intelligence. Amour, c'est-à-dire oubli de soi en faveur d'autrui, obsession enthousiaste où disparaît dans une grande pensée chargée des nuances de l'éternel et de l'infini, le sentiment des misères individuelles. Vénération, c'est-à-dire respect religieux, prosternation sans un mouvement le révolte et sans un murmure, devant des prestiges sacrés, obéissance qui exclut la crainte, car l'obéissance par crainte n'est pas pure d'égoïsme ! Emousser le mortel aiguillon de l'intelligence critique, la ramener dans les lisières de l'instinct, telle est la nécessité vitale que Comte a pro-

1. *Politique positive*, IV, p. 260.

fondément ressentie après son amour pour Clotilde. Sa première philosophie était demeurée purement intellectuelle ». Or, « pour accomplir (la) mission finale, il ne suffisait pas que le mouvement humain fût enfin réduit à des lois positives dont l'efficacité se trouvait pleinement constatée d'après une explication totale du passé, suivant le double programme de Condorcet et de Maistre. Quoique le Positivisme, entraîné par sa réalité caractéristique, eût embrassé les phénomènes moraux pour reconnaître graduellement, à travers l'anarchie moderne, la prépondérance fondamentale du cœur sur l'esprit, l'essor affectif y restait insuffisant. Faute d'une stimulation directe et continue, le sentiment n'y trouvait point consacré son ascendant normal, d'où dépendait une synthèse complète, seule décisive, même mentalement, afin de s'élever de la philosophie à la religion. Ce complément nécessaire résulte d'une angélique inspiration trop tôt développée par la mort... Quelques mois après cette effusion fondamentale, mon cours publié de 1847 marque l'irrévocable avènement du Positivisme religieux en condensant nos sentiments, nos pensées et nos actions autour de l'Humanité définitivement substituée à Dieu. »

CHAPITRE IV

PRÉLUDE AU POSITIVISME RELIGIEUX : CLOTILDE

L'amour de Clotilde révèle à Comte l'insuffisance des certitudes intellectuelles pour réaliser l'harmonie sociale, et donner à l'existence individuelle, ce rayonnement de confiance bienheureuse, cette ardeur d'enthousiasme qui l'élève et la soutient au-dessus des vulgarités et des inquiétudes. Comte n'est pas sans avoir éprouvé, en ces temps de romantisme, la grande avidité de trouver dans l'amour une source d'enchantements qui renouvellent la poésie de nos paysages et semblent ouvrir même les plus humbles de nos heures sur des profondeurs enivrantes. L'amour douloureux n'est-il pas préférable à la calme indifférence d'une vie que ne brûle point la fièvre des insatiables désirs ? Les violentes stimulations du sentiment jettent l'âme en de troubles intensités où elle goûte l'illusion d'une vie débordante et comme un ravissant vertige d'infini. Quel dédain de la mort quand on est entièrement pris par l'ardente conviction qu'il existe en une femme adorée, un paradis de suavités merveilleuses ! Et même quand elle se refuse, la complexité et l'élan du désir qu'elle a suscité répandent à travers tout l'être, la griserie des promesses et du rêve confus de totale possession. Transformé en dévotion mystique par l'idéalisme d'une noble nature et la résistance obstinée de Clotilde, l'amour de Comte insinue les délices de sa ferveur nuancée dans toutes les formes de la tendresse humaine. Les ombres exquises

d'un mystère essentiel, grave et doux semblent s'ouvrir sous l'effleurement des caresses. En de pauvres êtres si frères et si fugitifs, aux sentiments si bornés et si instables, de mystiques résonances semblent s'éveiller jusqu'au delà du temps et des limites de l'individualité.

Dans les débordantes effusions d'amour, disparaît la virulence de l'esprit critique ; l'on ne distingue plus vivement ce qu'il y a d'infime et de précaire dans tout l'humain ; et si l'on trouve cette singulière grandeur aux élans d'amour, quand ils ont pour but la communion avec une personnalité transitoire, comment s'étonner qu'ils nous emportent dans une ivresse de solennité et de poésie, quand ils s'adressent à la multitude indéfinie des êtres qui ont aimé, lutté, souffert au cours de l'histoire humaine, et qui, plus ou moins consciemment dévoués à l'avenir qu'ils ne verraient point, ont réalisé l'œuvre de civilisation, nous ont fait une âme complexe et vibrante où nous croyons parfois discerner l'écho lointain de leurs émotions et la marque de leurs épreuves ? Dans cette âme diffuse de l'Humanité semblent s'être fondues toutes les douleurs et toutes les joies, toutes les belles aspirations, toutes les nobles hardiesses de l'intelligence et du cœur. Mais les grandes réalités spirituelles qui semblent flotter, éparses et sans forme, sur la nature ou l'immense troupeau des humains, déçoivent, en certaines sensibilités, le besoin de tendre adoration. Il leur faut des images plus ou moins précises en lesquelles s'assemblent les mystiques richesses du sentiment et toutes les promesses du désir sublimé. De tradition catholique, Comte ne sait point adorer sans symboles : il lui faut voir l'Humanité sous les apparences d'une femme divinement transfigurée. Sur l'autel du temple de Clotilde, l'Humanité qui tient son enfant ne diffère point sensiblement de la Vierge-mère. Magnifique intuition du Moyen-âge, pressentiment du rôle éminent de la femme dans la vie sociale

et dans la religion suprême, la Vierge-mère est une « idéalisation spontanée de l'Humanité¹ ».

Plus instinctive que l'homme, plus docilement soumise aux fins de l'espèce, la femme n'a pas subi aussi profondément les atteintes de l'esprit critique ; elle est demeurée la fidèle dépositaire des sentiments généreux. C'est à son influence que l'on doit la persistance de la vie sociale et du minimum d'ordre qui a subsisté à travers les pires moments des crises révolutionnaires. Par un heureux et bien significatif pressentiment de l'avenir humain, le Moyen âge chevaleresque avait ébauché le culte de la Femme, « prélude nécessaire à la religion de l'Humanité ». C'est à la féodalité que nous devons l'altération bienfaisante « qu'éprouva le monothéisme occidental, quand la Vierge y tendit à remplacer Dieu² ». — « Préparée par la pureté chrétienne et accomplie par la tendresse féodale, la libération domestique du sexe affectif modifia profondément les mœurs occidentales. En développant l'élément le plus caractéristique et le plus spontané de la véritable force morale, elle annonçait dignement la prépondérance finale de l'amour universel... (Cette nouvelle impulsion) tendit même à modifier déjà les croyances occidentales, en forçant le catholicisme à mieux consacrer la tendresse. D'admirables efforts furent alors tentés pour instituer le culte systématique de la Femme. — Les principales effusions de Dante envers la nouvelle Déesse s'appliqueront désormais à l'adoration de la Femme et de l'Humanité³. »

L'opinion de Comte sur la femme n'avait pas toujours été aussi favorable ; la douloureuse expérience de son mariage n'était pas faite pour idéaliser, à ses yeux, l'humble créature jusqu'à des prestiges de divinité. Au temps du Cours, il soutenait contre Stuart Mill, que la

1. *Politique positive*, IV, p. 411.

2. *Catéchisme positiviste*, p. 365.

3. *Politique positive*, II, pp. 121-129.

femme, à peu près incapable de refréner ses passions par la raison, doit être soumise à l'autorité de l'homme. Mais la rencontre de Clotilde transforma radicalement son opinion. Toutes ses puissances d'affection si longtemps contenues et si cruellement déçues par la vie, s'exaltent dans les espoirs d'un amour tardif, et transfigurent la Femme d'autant plus merveilleusement que le doux mais inflexible refus de celle qu'il aime, assemble le dense et troublant trésor de promesses et de rêves qu'abrite le mystère intact de l'être adoré sans espoir. Que le froid esprit de la science ait dissipé l'ombre accueillante des suaves paradis surnaturels, il reste encore la possibilité de dilapider les ressources de l'instinct accumulées par l'antique expérience des races, la possibilité des griseries d'amour. Mais quel appauvrissement de toute la nature et de tout l'avenir, quand est venu le désenchantement de la possession, et quelle douloureuse exaspération parfois, au contraire, quand la passion revient obstinément se heurter contre une résistance inébranlable ! Comte n'est sans doute point sans avoir connu, par instants, cette tension impatiente où toute l'âme aride, occupée d'un seul désir, souffre comme dans l'étau d'une âpre contrainte qui lui interdit toute diversion de fantaisie et toute fugue dans les libres domaines de la pensée. Que de fois, il a imploré de Clotilde, un suprême témoignage d'amour, et combien ne dût-il pas être bouleversé par cette lettre du 5 septembre 1845, où son amie se déclarait prête au don complet d'elle-même ! Et quelle déception quand la jeune femme revient sur sa promesse ! Comte ne peut réussir à dissimuler l'amertume de sa déconvenue. Sa lettre du 9 septembre est pleine d'insistance et de reproches. Il réclame encore le « gage sacré » ; il ose avouer nettement son désir, instinctif comme celui de tous les hommes, et il écarte, non sans humeur, comme une cruelle ironie, le rappel au devoir d'héroïsme que lui impose, insinue

Clotilde, sa qualité d'homme supérieur. « Je ne me targue jamais, ni dans mes écrits, ni dans mes paroles, de planer au-dessus des sentiments généraux et des penchants essentiels de l'humanité. Laissons ces mystiques prétentions à la théologie et à la métaphysique... Les êtres supérieurs ne doivent pas différer du vulgaire par les besoins fondamentaux, mais seulement par la façon d'y satisfaire. En invoquant mal à propos ma générosité, voudriez-vous donc me faire regretter d'avoir été trop généreux avant-hier ; car votre loyauté vous dispose à confesser que, si j'eusse alors insisté davantage, vous cédiez sans répugnance¹. »

Mais comme l'argument brutal du désir ne suffirait pas à convaincre Clotilde, Comte cherche ailleurs de quoi justifier l'insistance de sa réclamation. Il veut un « gage sacré », surtout comme garantie et comme moyen : garantie contre les « funestes hésitations » de Clotilde dont le revirement vient de confirmer les permanentes inquiétudes de Comte ; ils n'auront l'un et l'autre l'entière paix du cœur, la certitude d'une union parfaite et indissoluble qu'après « un acte irrévocable² ». Comte ne se sentira pleinement rassuré que si Clotilde s'engage à lui par « cette indispensable concession ». Moyen : cette suprême faveur lui donnerait tant de joie que son esprit en deviendrait plus brillant et plus souple, son caractère plus aimable, ce qui rendrait plus cordiales et plus affables ses manières habituelles envers les parents de son amie. Clotilde ne devrait donc pas s'obstiner dans son refus. Si elle persiste, Comte sera bien obligé d'en conclure qu'elle manque de confiance en lui, et redoute d'être moins aimée après le complet abandon : « Je pense toutefois, ajoute Comte, que vous me connaissez assez pour m'épargner un tel soupçon. »

1. Wolff, *Le Roman de Clotilde de Vaux et d'Auguste Comte, lettres*, p. 88.

2. *Ibid.*, p. 86.

Pour ces motifs, Comte espère que Clotilde réfléchira encore et soumettra sa « rétractation précipitée » à une « mûre révision ». Et comme il importe de ne pas heurter une âme fière, Comte enveloppe son ardente supplication intime, dans cette calme phrase de douceur et d'abandon à la souveraine volonté de son amie : « J'ai tant de confiance en votre loyale affection, que je m'en rapporte entièrement à votre décision finale, pourvu qu'elle soit assez réfléchie. » — Pourvu qu'elle soit assez réfléchie ! Petite réserve où tremblent toutes les appréhensions d'un désir qui voudrait se ménager une possibilité de révision, en cas de jugement défavorable ! En tout état de cause, Comte se sent incapable de ne pas continuer à chérir Clotilde, ne fût-ce qu' « au titre primitif, nécessairement inaltérable de simple amie ». Cela plutôt que rien, cela plutôt que de perdre le contact !

Fadeur désespérante de l'amitié que vous offre celle dont on implore l'amour ! On sent bien que Comte ne se résigne pas tout de suite à l'amitié pure ; il lui faut encore des échappées d'espoir : il se contentera de la simple amitié si Clotilde ne veut pas « immédiatement devenir (sa) véritable épouse ». Immédiatement..., mais plus tard, qui sait ? Et Comte ajoute : « Quelque modeste qu'elle puisse encore rester (la part de son cœur qu'elle lui accorde), je tiens trop à vous pour ne pas l'accepter avec reconnaissance, puisque vous n'interdirez plus l'espérance¹. »

Le malheureux amant s'excuse de sa longue lettre en affirmant qu'elle n'a d'autre but que de mieux garantir Clotilde contre « la précipitation, qui peut ici devenir encore plus nuisible dans le refus que dans l'acquiescement² ». Reste d'un espoir vain, suprême imploration qui, on le devine, irrite douloureusement la jeune

1. Wolff, *op. cit.*, p. 89.

2. *Ibid.*, p. 90.

femme, par son insistance ! Clotilde souffre d'opposer un refus à cet homme dont l'amitié lui est précieuse ; elle ne voudrait point le désespérer, et pourtant il lui est insupportable d'imaginer l'union charnelle avec lui qu'elle n'aime pas, qu'elle ne peut pas aimer d'amour. De ce tourment qui épuise sa faible résistance nerveuse, elle le rend quelque peu responsable. Révolte de tout ce corps frêle contre une odieuse intimité, indignation de toute une âme profondément meurtrie par d'autres amours, et qui aspire à la douceur des affections pures et sans orages ! Quelques mots durs rejettent sévèrement toute pensée d'emprise charnelle ; on dirait que l'espoir trop avide tendu vers elle l'exaspère comme un contact. Et cependant elle ne voudrait point blesser à fond cet homme dont la passion si manifestement sincère l'émeut de tendresse et de pitié. « Je suis incapable de me donner sans amour, je l'ai senti hier... N'abusez pas du pouvoir que j'ai eu l'intention de vous donner. Si vous vous étiez conduit différemment que vous ne l'avez fait, je vous mépriserais peut-être... N'essayez pas de m'amener de nouveau à des actions regrettables. » Et quelques jours plus tard : « Si vous me contraigniez à vous céder sur le point en question, je ne vous reverrais de ma vie¹. »

Que Comte n'insiste donc point. Et pourtant l'on ne voudrait pas lui fermer brusquement tout espoir ; l'on aimerait mieux user peu à peu sa passion, l'amener de découragement en découragement, à la tendresse apaisée qui se contente d'effleurements spirituels. Plus tard, peut-être ! « Laissez moi le temps et le travail ; nous nous exposerions à des regrets cruels maintenant². » — « J'attendrai, comme était mon intention, que mon cœur soit tout-à-fait calme et libre... Dans

1. Wolff, *op. cit.*, p. 85.

2. *Ibid.*, lettre du 8 septembre 1845, matin.

six mois je m'interrogerai...¹ « Il serait trop cruel d'avouer à Comte que l'on éprouve à son égard une aversion physique insurmontable ; on préfère lui expliquer cette absence d'amour par le souvenir encore trop vif d'aventures douloureuses. Mais on laisse entendre que tout cela peut s'atténuer, s'effacer. L'on espère bien que le désir finira par s'éteindre de lassitude.

Comte n'abandonne point immédiatement toute revendication et toute espérance ; puisqu'il convient de ne plus les exprimer, l'on ira presque jusqu'à dire qu'on ne les a jamais conçues avant la lettre inattendue où Clotilde s'offrait spontanément. La longue lettre par laquelle Comte lui a répondu n'était point l'effet d'une « impulsion passionnée ». — « J'y établissais, par les plus solides raisons propres à notre situation, la sagesse réelle de votre inspiration imprévue, où je me trouve d'ailleurs étranger à toute provocation, directe ou indirecte, selon le témoignage de toutes les lettres antérieures². » Certes, ç'eût été pour lui un immense bonheur que de presser dans ses bras Clotilde comme une épouse dont rien ne vous sépare ; mais sa vénération pour l'aimée était si grande et si pure qu'il n'avait point envisagé nettement cette éventualité, avant la lettre si troublante qui est venue inopinément le bouleverser. « Depuis la Sainte Clotilde, vrai début de nos relations suivies, aucune pensée charnelle n'avait jusqu'alors, ni en votre présence, ni même en votre absence, jamais troublé mon intime adoration. L'ensemble de ma correspondance et de ma conduite tient certes beaucoup plus du don Quichotte que du don Juan. » Comte s'indigne que son amie ait pu, un instant, le supposer capable de quelque brusque

1. Wolff, *op. cit.*, lettre du 8 sept. 1845, soir.

2. *Ibid.*, p. 92, lettre du 19 sept., matin.

et indécente tentative ; « de toutes les actions odieuses, la plus antipathique à l'ensemble de mon caractère, c'est, assurément, de forcer une femme par crainte ou par fraude, à une brutale satisfaction ». Puisque Clotilde ne peut lui accorder une intimité complète, il reprendra ses « chères habitudes de noble tendresse chevaleresque¹ ». Que la volonté de Clotilde soit faite en tout point. Mais l'on ne se défend pas d'espérer qu'un jour elle deviendra spontanément favorable. Et la fin de la lettre lève les voiles sur cette espérance latente. Qu'on ne lui interdise pas définitivement cet espoir qui lui donnera un surcroît de force et d'ardeur pour accomplir son œuvre philosophique et sociale. L'amour de Clotilde et la promesse de la voir, un jour, venir à lui comme son épouse non seulement selon l'esprit, mais selon la chair, peuvent lui assurer la stimulation intellectuelle et la persévérance que l'amour du bien public ne suffirait pas à produire. Ainsi, le désir tenace de Comte revêt les apparences du désintéressement. Ce n'est point tant par goût d'un plaisir incomparable, mais après tout égoïste, qu'il demande et espère l'amour, c'est pour mener à bonne fin une noble entreprise de régénération humaine, et comme, après tout, Clotilde pourrait trouver assez indifférente cette mission trop vaste, on lui fait entendre que sa propre destinée bénéficiera du prestige que cette grande œuvre ne peut manquer de conférer à son auteur : « en faisant inopinément poindre à mes yeux la possibilité ultérieure de quelque vraie félicité domestique, la dernière crise m'excitera finalement à mériter davantage, et même à mieux préparer ce grand résultat de notre pure affection, par un essor plus complet de toutes les facultés qui peuvent honorer ou consolider une

1. Wolff, *op. cit.*, p. 92. Lettre du 19 sept. 1845, matin.

position sociale qui devra peut-être affecter directement ma Clotilde¹. »

Voyant s'écarter la menace, Clotilde devient plus sensible à la douloureuse déception qu'elle inflige à son ami ; elle voudrait en adoucir l'amertume, épargner l'amour-propre et ne pas anéantir d'un seul coup l'espérance ; elle explique son attitude et s'en excuse en évoquant avec plus de précision et de force, le souvenir de ses propres malheurs, et cette peur de l'amour que lui ont laissée d'affreuses déceptions. La femme sait, d'instinct, adopter et jouer ce rôle de touchante affligée ou de noble créature tentée que de sublimes motifs protègent contre les défaillances. Comte s'émeut d'admiration et de pitié, aux douloureuses confidences qui achèvent de lui dévoiler l'« admirable nature morale » de Clotilde. « L'auguste décoration du malheur devient par là, écrit-il, inséparable de votre noble image et caractérise mieux l'ensemble de mes devoirs envers toi. Ils peuvent se résumer désormais dans l'obligation sacrée de vous faire, s'il est possible, oublier ce triste passé ². » Obligation pleine de charme, s'il est vrai que le souvenir de ce triste passé soit le seul obstacle au complet amour de la jeune femme. Le désir emprunte au devoir un rayonnement sacré, toutes les nuances du désintéressement, toutes les délices de la pitié que l'on peut ressentir pour un être exquis et frêle. Et quel épanouissement, le jour où la patiente douceur et la persévérante adoration ayant achevé d'abolir l'obsession des mauvais souvenirs, Clotilde viendrait à lui, non plus comme une pauvre amie accablée et pleine de réserve, mais comme une épouse bienheureuse et confiante !

Ainsi commence la transfiguration de l'amour ;

1. Wolff, *op. cit.*, p. 94, même lettre.

2. *Ibid.*, p. 95, lettre du 19 sept. 1845.

l'effort auquel va s'obstiner Comte pour le satisfaire, usurpe la beauté mystique du devoir. Et sans doute, il est plus difficile de se consoler d'un échec d'amour que de l'échec d'une tentative généreuse. L'on réussit bien parfois à se persuader que dans l'amour, seules importent l'exaltation de l'âme ou la poésie de la douleur, et que, tout compte fait, il vaut mieux n'être pas payé de retour ; mais cet artifice de résignation demeure fort difficile ; l'on se résigne moins malaisément à ne pas atteindre le but d'un acte obligatoire, car l'on peut alors se replier derrière l'opinion traditionnelle que l'intention et l'effort suffisent au mérite, assurent et légitiment une pleine satisfaction de conscience, quels que puissent être les résultats. De là une assez originale combinaison de sentiments : si l'on manque le but de l'amour, ce sera faute d'avoir atteint le but du devoir ; la sérénité avec laquelle on peut accueillir ce dernier échec, atténuée plus ou moins l'amertume trop naturelle du premier. En Comte, s'esquisse comme un pressentiment la possibilité d'une transfiguration de son amour en une adoration délicate, excluant le douloureux désir de possession, et s'épurant au point de trouver, après quelques jours d'indicible torture, le moyen de tourner en motif d'exquise béatitude, la mort même de l'aimée.

Etrange évolution de sensibilité, adaptation subtile que réalise, à travers toutes les difficultés, sous la rude action des plus cruels démentis, l'instinct d'un être qui veut ne pas périr de désespoir. Le désolant refus de Clotilde, on le bénira bientôt, pour avoir provoqué l'idéalisation graduelle du désir jusqu'à la pureté extatique d'une effusion religieuse d'amour universel pour l'Humanité. Déjà, dans la lettre du 19 décembre 1845, Comte déclare : « Je sens aujourd'hui combien vos nobles répugnances personnelles nous ont servi tous deux, en nous empêchant de succom-

ber à la dernière crise, qui, au lieu de tendres souvenirs d'estime mutuelle, nous aurait laissé finalement, comme vous l'avez si bien jugé, de longs regrets¹. » Et pourtant le désir s'épouvante encore à l'idée d'un renoncement définitif. Timidement, il insinue sa discrète espérance parmi les protestations soumises et les fermes propos de résignation : « Tant que l'état de votre propre cœur nous interdira la plus complète intimité, et c'est vous qui en jugerez, quand même j'en gémirais en silence, je ne vous en importunerai jamais... Je saurai, j'espère, malgré la tendance constante de notre nature, contenir toujours cette douce ambition entre les limites que vous m'imposerez. » Clotilde a eu la très heureuse inspiration de lui dire qu'elle se proposait d'écrire pour dégager et répandre les enseignements de sa vie personnelle contre « la profonde anarchie morale » de la société : nouvelle raison pour Comte d'aimer Clotilde ; toute incompatibilité disparaît entre son amour et sa mission religieuse. Mais si Clotilde se dévoue ainsi à la grande cause, n'y trouvera-t-elle pas un nouveau motif de tendre intérêt à l'égard de celui « dont l'existence n'est pas sans quelque prix pour le service continu de la grande évolution humaine² ». Se donner à l'Humanité, n'est-ce pas une raison de se donner à son apôtre ?

Lourde conclusion qui déplairait et manquerait le but, si elle se présentait telle quelle ; mais on essaie doucement de solliciter l'attention de Clotilde vers tout ce qui peut accroître à ses yeux, le prestige de l'adorateur. Insidieux retour du désir, pendant que s'ébauche l'idéalisation, et que déjà Comte imagine le bonheur d'une chaste union spirituelle entre deux êtres épurés par la flamme religieuse d'un commun dévouement à la cause de l'Humanité !

1. Wolff, *op. cit.*, p. 95. •

2. *Ibid.*, p. 96.

Le désir de Comte cessera-t-il sa revendication ? Jamais tout-à-fait sans doute, du vivant de Clotilde, puisque l'amant infortuné confesse qu'après la mort de la jeune femme, il a « souhaité des rêves impurs » qui lui eussent donné l'entière illusion d'un bonheur si vainement espéré. Obstination dont on ne peut sourire si l'on songe à la douloureuse ardeur d'une passion tardive, poignante comme la révélation d'un merveilleux mystère de joie qui vous fascine et se dérobe si vite derrière l'insurmontable obstacle de la mort. Contre la tristesse de cette déception prolongée, Comte s'invente le refuge du pur amour qui ne lui suffirait peut-être pas toujours, et qui, jusqu'au moment où s'éteint Clotilde, a souvent besoin du renfort de l'espérance des voluptés charnelles. Jusqu'au dernier jour, Comte attendra ce revirement chimérique d'un être adoré qui ne peut l'aimer selon la chair, et qui, pour lui épargner la blessure de cet aveu explique sa froideur présente par de pénibles souvenirs que le temps effacera peut-être. Cette raison spécieuse qui fait moins souffrir, amortit la révolte du désir, permet un épanouissement de tendresse délicate. Le refoulement diffuse le désir dans l'être tout entier, répand à travers toutes les fibres, tous les sentiments et toutes les pensées, une volupté suave comme une langueur, et cependant exaltante et radieuse comme une énergie de jeunesse. Faute de trouver son issue normale et brutale, l'instinct d'amour, avec son immense besoin d'intensité et de plénitude réalise d'exquis artifices de consolation. Le bonheur que l'on attendait d'une étreinte, on saura le trouver dans un effleurement, dans la douceur d'un regard, dans la caresse d'une parole, dans l'assurance que Clotilde, si elle ne vous aime point d'amour, n'aime personne d'amour, et vous confie à vous seul, comme à l'ami le plus intime, ses petites et grandes tristesses.

Croire qu'au moins l'on possède l'âme, si l'on ne peut posséder le corps, et se persuader, tant bien que mal, qu'après tout, seule importe la possession de l'âme, et que c'est elle que l'on cherche à saisir à travers l'obstacle des corps, dans la frénésie des caresses et des étreintes, se persuader, tant bien que mal, que rien ne vaut la pureté grave d'une religieuse adoration ! Peu à peu, la passion pour Clotilde envahit subtilement toute la pensée et communique aux doctrines de Comte, son rayonnement d'ardeur et de charme. Clotilde, dans le roman qu'elle compose, *Wilhelmine*, marque son adhésion à la philosophie positive. Ravissement de joie, et fierté de voir consacrée par la femme qu'il aime, l'œuvre si souvent méconnue de ses longs efforts, l'œuvre à laquelle sont suspendus son désir d'hégémonie spirituelle et ses espoirs de glorieuse survie dans la mémoire de l'Humanité ! Avoir conquis l'adhésion d'une femme, de la plus exquise, de la plus précieuse, n'est-ce point la certitude que toutes les femmes, un jour, viendront s'incliner et prier dans les temples de la religion définitive, devant l'image vénérée du Fondateur ? Profond attendrissement de voir accepté, aimé par la femme que l'on aime, ce que l'on a de plus cher, ce qui est votre plus haute raison de vivre : nouveau motif d'enthousiasme pour la doctrine, et nouveau motif d'aimer la femme !

Voici que tombe un reproche d'aridité qui, malgré l'assurance habituelle de Comte, avait dû sourdement l'inquiéter, car dans le secret de son âme sentimentale, il eut toujours le désir confus de gagner les cœurs féminins. Comment les disputer aux religions émouvantes qui promettent les délices surnaturelles d'un amour divin, caressent l'instinct maternel par la douce vision de Marie penchée sur le frêle enfant Jésus, ou ébranlent les vagues profondes de la pitié en évoquant la Vierge-mère qui sanglote, effondrée au pied de la croix ? Com-

ment rivaliser avec Jésus, celui pour qui toutes les mères voudraient mourir de douleur, parce que sa tendresse exquise pousse le désespoir de ceux qui l'ont perdu, jusqu'à l'enivrante réaction des plus folles espérances, Jésus que l'ardente courtisane, lasse des amours de chair, aime prosternée, comme si l'hommage de ses grisants souvenirs parfumait de toutes les voluptés humaines le corps surnaturel dont sa chevelure caresse les pieds ?... Et les évasions de désirs, aux soirs somptueux des décadences, quand les satiétés d'un monde agonisant sont subitement traversées d'un élan d'amour infini, et d'un rêve de pureté sur les orgies.

Comte, maintenant ne peut plus douter du triomphe prochain de sa doctrine : « Une suffisante épreuve personnelle, écrit-il, vous a d'ailleurs montré déjà l'injustice ou la frivolité des vulgaires reproches de prétendue sécheresse qu'ont pu d'abord mériter à une telle philosophie ceux qui n'en peuvent saisir imparfaitement quelques aspects partiels qu'à force de guinder péniblement leur esprit, tandis que, chez ceux qui se sont dignement familiarisés avec son vaste ensemble, elle a toujours secondé l'essor naturel d'une tendre et naïve sentimentalité. » Associée spontanément à l'œuvre de régénération humaine, Clotilde va devenir la collaboratrice dont le nom restera, dans l'histoire, inséparablement lié à celui de Comte. « Notre affectueuse association est peut-être destinée finalement à autant de célébrité que celle de Voltaire avec son Emilie. » Ces visions d'un avenir d'intime union dans la gloire posthume prendront dans l'esprit de Comte, une place de plus en plus grande, surtout après la mort de son amie ; elles ne lui sont encore qu'une consolation accessoire ; et comme s'il craignait que Clotilde ne la trouvât suffisante, il se hâte d'ajouter : « Au reste, je connais assez

ma Clotilde pour garantir que ces nobles perspectives ne lui feront jamais perdre de vue, pas plus qu'à moi, le principal attrait de la vie humaine, le bonheur d'aimer et d'être aimé¹. »

Ainsi, l'évolution ne se fait que lentement vers cette affection pure à laquelle Clotilde voudrait tant pouvoir amener le philosophe. Dès qu'elle le voit trop empressé, elle se retire. Elle a quitté sa famille ; Comte lui offre tout son dévouement ; elle ne voudrait pas lui devoir une reconnaissance qui pût l'engager moralement à des concessions dont la seule pensée la blesse et révolte toute sa chair. Pas d'amour : « une digne et sainte protection » à laquelle on consent à s'abandonner avec « la confiance et la simplicité d'un enfant² ». Oh ! ce n'est point de gaîté de cœur que l'on rejette l'amour ; on sait que le bonheur est là ; mais que faire quand on ne réussit pas à aimer ? — S'excuser, en la déplorant, de cette fatalité qui repousse les sollicitations les plus ferventes de l'ami à qui l'on voudrait tant épargner la souffrance : « Si j'avais le bonheur de partager l'amour que je vous inspire³... ! » écrit Clotilde. Et elle voudrait consoler en éveillant dans l'esprit de Comte, « la pensée si douce d'avoir ranimé un être anéanti, et d'avoir versé du baume dans un cœur ulcéré⁴ ».

D'instinct, elle a trouvé les termes qui pouvaient le mieux toucher le philosophe, et compenser, pour un temps, l'amertume de la déception d'amour. Dans sa lettre du 11 novembre 1845, Comte transcrit textuellement la formule émouvante : « Ne suis-je pas d'avance pleinement récompensé de tels efforts par cette douce conviction d'avoir déjà, suivant vos touchantes expressions d'avant-hier, ranimé un être anéanti, et versé du

1. Wolff, *op. cit.*, p. 114.

2. *Ibid.*, p. 120, 9 novembre.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 121.

baume dans un cœur ulcéré ? » Que Clotilde ne s'accuse point de ne pas donner suffisamment, en échange de ce qu'elle reçoit. Comte, avec une sincérité qui ne fait point de doute, se félicite de cette « sainte liaison » qui a provoqué une « précieuse révolution » dans son « existence morale ». « Je vous dois le plein essor des affections tendres, et même des plus généreux sentiments. Chaque jour, je me sens, grâce à vous, devenir à la fois meilleur et plus heureux ; même en ce qui concerne mon action philosophique sur l'Humanité, la seconde moitié de ma noble carrière surpassera ainsi la première. S'il est vrai, comme nous l'admettons tous deux, que le grand but de la vie humaine consiste dans le perfectionnement continu de notre nature, individuelle et collective, pourrions-nous méconnaître le prix de tels bienfaits, si directement relatifs à cette éminente destination¹ ? »

C'est encore lui qui est le débiteur. Que sont, en regard de ce merveilleux renouveau de sentiment et de pensée, les quelques petits services qu'il a pu rendre à son amie ! On comprendrait encore les scrupules de Clotilde si elle avait un ami plus intime, et surtout si elle aimait quelqu'un d'amour. Mais, la situation étant ce qu'elle est, aucune délicatesse de conscience ne peut légitimement interdire à la jeune femme d'accepter la pleine protection du philosophe, et Comte ajoute : « Quand même vos sentiments ne pourraient jamais correspondre assez aux miens ». La grande faveur que désire l'amant, peut-être en désespoir de cause, c'est d'exercer envers Clotilde, « l'office que les dévôts attribuent à leur Providence² ». Mot qui ne vient point par hasard, mais laisse transparaître l'aspiration secrète au bonheur d'être le rédempteur vénéré à qui se confie la faiblesse féminine, dans un abandon de tendresse pure

1. Wolff, *op. cit.* p. 123. Lettre de Comte, 11 novembre.

2. *Ibid.*, p. 124.

où s'éteignent les douloureux et vains conflits de la passion. Clotilde ne se dissimule point que Comte a souffert et souffre encore ; elle en est parfois profondément émue ; il y a des regrets sincères et de l'élan dans certaines de ses lettres, une tristesse vraie de ne pouvoir répondre à l'amour. Comte le sent, et son âme s'adapte de plus en plus délicatement aux conditions du seul bonheur qui lui soit permis, du bonheur d'aimer sans exiger le don physique, et d'aimer pourtant de tout son être. Que Clotilde ne se tourmente pas à l'idée qu'elle a pu le faire souffrir : « Rassurez-vous, ma bien-aimée, et soyez convaincue que je vous dois, depuis six mois, une pure et vive félicité, qui jusqu'alors m'était profondément inconnue... C'est uniquement à vous, ma Clotilde, que je devrai de ne pas quitter la vie sans avoir dignement éprouvé les plus délicieuses émotions de notre nature. »

Comte ne se plaint pas ; de mieux en mieux il s'accoutume à la pensée que son amour doit renoncer aux satisfactions charnelles, et que la plus haute destination de leur tendre intimité, c'est « l'amélioration mutuelle de (leur) propre nature, intellectuelle et affective¹ ». Chacun des sexes a sur l'autre une supériorité, soit du cœur, soit de l'esprit ; leur influence réciproque les perfectionne l'un et l'autre. De quoi se plaindrait Comte ? N'a-t-il point tiré de l'amour l'essentiel de ce qu'on peut lui demander : une fraîcheur de poésie qui rajeunit l'âme et le monde autour d'elle, cet incomparable bien-fait de pouvoir, après des jours de morne sécheresse, retrouver l'illusion que la vie recèle un secret d'exquises merveilles, et qu'un humble cœur de femme peut envelopper un infini de mystérieuses délices ? Voici que renaissent, plus chargés de délicates essences, les nobles prestiges du dévouement, de la pitié, de la pure adoration

1. Wolff, *op. cit.*, p. 128. Lettre, 24 nov. 1845.

pour les êtres frêles qui vont mourir, l'enthousiasme pour la cause de l'Humanité.

Mais une alerte vient tout à coup réveiller les tourments du désir. Marrast, directeur du « National », a tenté de séduire Clotilde en lui promettant d'insérer son nouveau roman. Comte redoute cet avantageux rival dont, tant de fois, Mme Comte lui cita en exemple, les rapides et lucratifs succès de publiciste. Dans la lettre du 19 décembre 1845, nous pouvons saisir, à travers les phrases discrètes et pleines de respectueuses protestations, les mouvements d'une âme inquiète qui n'ose affronter la lutte et se cramponne, comme au dernier espoir de salut, à l'idée que le cœur de Clotilde sera défendu contre tout nouvel amour, par le souvenir maudit de ses déceptions anciennes. Pourvu qu'elle ne soit plus capable d'aimer ! C'est, on le sent, le vœu suprême de Comte, en cet instant de péril où lui vient la conscience trop nette qu'il n'est que médiocrement séduisant. « La tendre fatalité qui m'enchaîne à vous est telle, écrit-il, que je dois presque désirer que votre cœur reste toujours libre, ne pouvant guère aspirer jamais à le remplir assez¹. » Afin de n'être pas condamné aux tourments d'une jalousie que l'incertitude peut susciter et entretenir de mille soupçons, Comte qui tremble d'inquiétude, sous les apparences de la parfaite pondération, supplie Clotilde de ne rien lui laisser ignorer s'il lui arrivait de tomber amoureuse d'un autre.

L'alerte passée, il éprouve une joie de détente qui lui fait paraître encore plus précieuse la pure amitié de Clotilde. L'on se félicite d'avoir échappé à une éventualité infiniment plus cruelle que la tristesse de ne pas être aimé d'amour ; et bien que la revendication du désir ne soit pas encore définitivement éteinte, l'amant va renoncer de plus en plus à cette possession

1. Wolff, *op. cit.*, p. 139. Lettre, 19 déc. 1845.

qui lui est refusée et que discrédite un peu, à ses yeux, le fait qu'elle est recherchée par un homme qu'il méprise. Oh ! n'avoir rien de commun avec cet homme, ne pas désirer ce qu'il désire, s'en distinguer radicalement par ce dédain des choses charnelles, et s'exalter dans la fierté d'un amour pur, dont le commun des hommes est incapable ! « Vous savez, écrit Comte le 28 décembre 1845, que je ne puis faire à M. Armand Marrast, l'honneur de devenir jaloux de lui sous aucun rapport¹. »

A mesure que l'amour gagne en pureté, il exclut de plus en plus ces angoisses qui dessèchent l'âme, ces obsessions stériles où la pensée toujours ramenée au centre de la même préoccupation que rien n'apaise est incapable d'expansion et de rayonnement. Les idées de Comte semblent se pénétrer de tendresse ; c'est un renouveau mystique après les aridités de l'abstraction. Le dimanche, 25 janvier 1846, avant d'aller ouvrir son cours annuel d'astronomie, Comte adresse à Clotilde, une brève effusion d'amour et de reconnaissance : « Votre noble ascendant a désormais lié profondément chez moi l'essor habituel des plus hautes pensées à celui des plus tendres sentiments. Ne soyez donc pas surprise que je tiennne à inaugurer secrètement ce seizième service annuel par un souvenir spécial de ma bien-aimée. Je ne puis voir revenir cette journée sans me rappeler aussitôt combien l'ensemble de mon existence se trouve heureusement changé depuis la dernière réouverture, par la noble tendresse qui m'anime, » Et dans la lettre du 27 janvier, il précise l'influence de son amour sur l'évolution de ses doctrines... « A ce noble amour, je devrai toujours, comme philosophe, de sentir enfin convenablement la prépondérance nécessaire de la vie affective, que j'avais jusqu'alors

1. Wolff, *op. cit.*, p. 143.

trop confusément appréciée, en accordant une attention exagérée à la vie active ou à la vie contemplative. »

Ce n'est pas qu'il eût méconnu, dans son Cours de philosophie positive, l'importance du sentiment ; théoriquement même, il en faisait « le centre essentiel de l'existence humaine ». Mais tant que l'on n'a point fait pour son compte certaines expériences, l'on ne comprend pas toute la vie et toute la portée de certaines formules acceptées sur la foi de la tradition ou sous la contrainte d'un raisonnement. L'expérience du grand amour a été pour Comte une révélation des ressources profondes du cœur, une illumination, un enrichissement de l'intelligence. Plénitude, énergie de la systématisation finale, ces mots viennent à Comte essayant de dire ce que sa philosophie doit à « l'adorable influence de Clotilde ». Pendant la première partie de sa carrière, il avait pu croire, par instants, que l'extension des méthodes positives à tous les domaines de la connaissance suffirait à réaliser l'ordre à l'intérieur de l'individu et dans l'ensemble de l'Humanité. Et maintenant, il est plein de la certitude intuitive que les froides et claires notions de l'intelligence ne sauraient avoir la force de discipliner les impulsions égoïstes et que l'harmonie individuelle et collective « doit surtout résulter d'une plus entière prépondérance personnelle du sentiment qui tend le mieux à l'union générale¹ ».

Sentir que les plus hautes ambitions de son esprit trouvent un renfort dans son amour, cela donne à Comte une joyeuse exaltation, lui ouvre l'espoir « d'une renommée durable » pour son amie et pour lui, l'espoir d'une gloire très légitime et très pure, cependant qu'ils peuvent goûter l'un et l'autre le bonheur le plus vrai, le plus précieux : celui qui dépend surtout

1. Wolff, *op. cit.*, p. 158. Lettre, 27 janvier 1846.

de la vie intérieure. Pour mieux conquérir Clotilde, il lui promet l'immortalité de la gloire. C'est dans l'obscur espérance de s'imposer plus fortement à l'esprit et au cœur de la jeune femme, pour surmonter en lui-même tout motif d'inquiétude et de jalousie qu'il se cramponne à la conviction de sa propre grandeur, et s'attribue passionnément le prestige d'une mission prodigieuse. De misérables rivaux, tels que Marrast, brillent sans doute d'un éclat qui fait illusion ; mais leur vie ne laissera point de traces, et quand il n'en existera plus l'ombre d'un souvenir, le Positivisme, maître des hommes, maintiendra parmi eux l'éternelle présence de son fondateur. L'amour se rassure et s'exalte de ces anticipations victorieuses ; mais après s'être donné les joies du triomphe, Comte incline vers les délices de l'abandon et de la tendresse. Il goûte, on le sent, un bonheur intime à se répéter que Clotilde lui a révélé le monde du sentiment, et qu'il doit à sa douce influence, toute l'inspiration de sa philosophie religieuse, autrement dit, ce qu'il considère désormais comme la partie capitale de son œuvre. Ainsi l'amour s'avive et s'enrichit de tout ce dont il fait hommage à l'être aimé. L'on se plaît à donner beaucoup, à donner infiniment ; la grandeur de l'adoration magnifie la femme adorée. Comte se grise de pouvoir mettre aux pieds de son amie, non seulement toute son existence d'homme, mais tout un génie souverain, et tout son règne spirituel sur tant d'êtres humains et sur tant de siècles.

Clotilde est devenue le suprême idéal de noblesse morale. Déjà, comme la Béatrice de Dante, elle rayonne d'une beauté mystique ; l'obscur besoin des rédemp-tions religieuses et des illuminations surnaturelles de grâce, toute la souriante délicatesse des visages que transfigure le feu intérieur d'une douceur exquise et d'une céleste tendresse, toutes les suavités d'un

corps infiniment désiré et infiniment précieux comme un rêve des paradis inexorablement défendus, viennent compliquer le trouble mystérieux des antiques instincts où nous pressentons la vie démesurée qui nous porte et nous traverse et nous délaisse après nous avoir, quelques instants, enivrés d'une sommaire illusion d'éternité. Double issue vers l'exaltante libération : le royaume des tendresses immaculées, des radieuses délices du désintéressement total, des communions extatiques au-dessus de toutes les vulgarités, de tous les antagonismes, de tous les déchirements, et le profond royaume des voluptés où l'être éphémère éprouve, un moment, l'illusion de s'épanouir dans la vie universelle. Pressentiments mêlés qui se fondent avec l'espoir et le passionné désir d'apporter au genre humain un enseignement immortel où il puisera la force d'un irrésistible élan vers les noblesses et les joies de l'harmonie définitive ! « Adieu, écrit Comte, adorable compagne du reste de ma vie. Vous qui êtes irrévocablement associée à toutes mes pensées comme à tous mes sentiments, à tous mes projets comme à toutes mes espérances, comptez que je m'efforcerai toujours de me rendre de plus en plus digne de vous : je ne puis mieux caractériser l'ensemble de mon avenir personnel¹. »

Longtemps le philosophe avait pu croire qu'il n'y avait rien au-dessus des « plus sublimes jouissances, de la vie contemplative » ; il est désormais convaincu « que rien dans l'existence humaine n'est comparable au bonheur habituel résulté d'une affection pure, pas même les intimes satisfactions d'élite que procure la découverte des grandes vérités² ». Comte avoue qu'il passe en « délicieuses rêveries, des journées entières ». Rêveries de chaste passion, délices de plus en plus voi-

1. Wolff, *op. cit.*, pp. 162-163. Lettre, 5 février 1846.

2. *Ibid.*, p. 171. Lettre, 22 février 1846.

sines du ravissement religieux où il semble que la chair n'ait plus de part, et d'où l'égoïsme s'efface de plus en plus. « En général, ma Clotilde, à mesure que mon affection se développe, elle s'épure davantage ; j'apprends mieux à jouir surtout de vous en vous-même et non en moi. Vous savoir, à tous égards, tranquille et heureuse, constitue de plus en plus ma principale satisfaction : le bonheur même d'y concourir ne vient qu'après. » — « Ma dernière lettre vous explique assez comment votre vertueux ascendant m'a déjà purgé des dernières exigences propres à notre personnalité matérielle. Rien ne peut donc altérer désormais l'éternel essor de cet angélique amour qui, en remplissant le cœur tend aussi à fortifier le corps et à élever l'esprit¹. » Cette merveilleuse expérience emplit Comte de la conviction que les hommes n'auront rien perdu d'essentiel en perdant les consolations et les disciplines des croyances théologiques. Il y a, sur terre, dans les réalités tangibles, de grandes sources de joie, de noblesse et de pureté morale ; il sont là près de nous, les paradis de douceur et de tendresse où l'on peut défier la vie médiocre et douloureuse, et où l'on peut entrer délivré de l'obsession de sa chair et de son égoïsme perpétuellement inquiet. Et si malgré tout, l'on ne peut oublier que le refuge est bien borné, bien précaire, étant l'âme et le cœur d'une humble créature qui s'anéantira bientôt, l'instinct qui, en nous, veut, coûte que coûte, le bonheur, enveloppera de nébulosités rassurantes, les motifs désespérants. A travers l'amour pour la femme condamnée à mourir, l'on sentira sourdre l'amour pour l'Humanité, si puissante et si durable que l'on peut perdre, à s'oublier en elle, toute obsession de faiblesse et toute appréhension de la mort.

C'est par l'amour très pur de la femme que l'homme

1. Wolff, *op. cit.*, p. 174. Lettre, 25 février 1846.

doit être initié aux délices de l'amour de l'Humanité. Quel poids de charme dans ces simples paroles : « Je vous confie mon reste de vie¹ ! » Si petite chose et pourtant si précieuse, que ce don de quelques jours misérables d'une lente agonie : voici l'image et l'accent de toute la détresse humaine dans cette vie chancelante qui n'ignore plus qu'elle ne peut compter sur un appui éternel, et sur laquelle se penche avidement pour la soutenir au-dessus du néant, ou pour savourer à travers les heures si courtes qui lui sont laissées, l'illusion d'une intensité bienheureuse qui compense les interminables siècles de mort, le philosophe plein de pensées grandioses et pourtant faible et tremblant de son amour brisé et du pressentiment de sa propre mort que nulle sublimité d'âme ne suffirait à lui épargner, et que rien ne rachète.

Comme s'il sentait approcher le temps où tous les espoirs de possession seront définitivement vaincus, l'amour de Comte achève son évolution vers la suprême pureté, revêt les nuances les plus propres à défendre le cœur contre les suggestions du désir charnel. Comte demande bien encore la permission de chérir « en amoureux époux », mais il précise qu'il doit « adorer chastement (Clotilde) comme une digne épouse » et qu'il l'embrasse « comme une noble sœur et une tendre fille ». — « Eternelle compagne », « noble pureté », « angélique physionomie² », ces mots éclairent délicatement les dernières lignes de la dernière lettre de Comte à son amie.

L'heure est venue de la grande épreuve. Comte passe la nuit du 1^{er} au 2 avril, au chevet de Clotilde mourante. Elle ne guérira jamais à fond, cette blessure cruelle et douce de tendresse et de pitié qui le transperce

1. Wolff, *op. cit.*, p. 77. Lettre de Clotilde. 5 septembre 1845.

2. *Ibid.*, p. 187. Lettre de Comte, 18 mars 1846.

quand la frêle bien-aimée, crispée de douleur, l'implore en le tutoyant pour la première fois, de ne jamais oublier qu'elle « souffre sans l'avoir mérité ». Quelle révolte, dans la suffocation des sanglots, contre cette fatalité d'irréremédiable faiblesse qui pèse sur les hommes ! Comme il voudrait élever l'agonisante au-dessus de ces tortures et de ce désespoir, jusqu'à la consolation qui ne lui suffit plus à lui-même, des promesses d'immortalité glorieuse dans le souvenir de l'Humanité !

Immense douleur de Comte, après cette mort, tentation du suicide, mais prompt réaction de l'instinct qui exalte le cœur par l'appel mystique d'une mission à laquelle il n'est point permis de se dérober même avec l'excuse de la plus cruelle affliction, mission dont on sent mieux toute la grandeur quand on a expérimenté personnellement l'épouvante des suprêmes séparations, et qui est de sauver les hommes du désespoir en leur enseignant la religion de l'Humanité. Grande mission où l'on oublie sa personne, ses désirs et ses douleurs, mais où l'on veut retrouver comme une essence mystique, les suavités de l'amour perdu. Comte voudrait réaliser à plein cœur ce sentiment que Clotilde, en mourant, n'a fait que dépouiller de vaines apparences, et rayonne maintenant d'une immortelle beauté, parée de tout ce qu'il peut y avoir de grâce enivrante dans toutes les femmes, symbole de toute la splendeur et de toute la tendresse humaines, magnifiée par l'adoration qu'avive sa mort dans l'âme fervente de celui qui voit en elle, la femme la plus éminente par le cœur, l'esprit et le caractère, qui soit jamais apparue au cours de l'histoire universelle.

Dans la dédicace du « *Système de politique positive* », entrepris en plein deuil, Comte reporte sur Clotilde, l'honneur d'avoir été l'inspiratrice qui lui révéla l'immense part de la femme dans la civilisation, et la place prépondérante qui devait revenir au sentiment.

dans la nouvelle philosophie. L'esprit fréquemment tendu par le violent désir de ressusciter l'image de la disparue avec l'extrême netteté d'une vision hallucinante, Comte s'évadera de sa douleur désespérée, dans cette adoration idéale de la plus belle des créatures : Prosternations quotidiennes devant le portrait et les reliques de la bien-aimée, prières et longs recueils où se purifient toutes les pensées, confessions au souvenir sans tache de celle qui n'est plus, élévation de foi généreuse et de gravité morale des solennités religieuses où le cœur croit sentir la présence de l'invisible, dans un épanchement de grâce qui ranime, vivifie et console comme le baume d'une volupté infiniment délicate. Au fond, derrière cette image qui pourrait se dissiper un jour, un vaste épanouissement d'Humanité masquant l'écoulement des siècles et la mort, d'immenses perspectives où pieusement adorée des multitudes, la délicieuse inspiratrice vivra transfigurée dans les âmes, côte à côte avec le Fondateur. Dans la vie de Comte, la présence constante de l'aimée confère à la plupart des pensées et des actes, la douce énergie de son charme et comme un rayonnement d'éternité. Elevée par la mort au-dessus des infirmités de l'humble nature, au-dessus des avilissants contacts et de l'effleurement du désir impur des hommes, ombre sainte que rien, désormais, ne dispute au cœur de l'ami privilégié, et que nul démenti du réel ne peut plus priver des perfections de corps et d'âme conçues et modelées dans la caresse idéale d'un amour intense et demeuré chaste, Clotilde commande l'adoration ravie, comme la dame des rêves chevaleresques, comme la Béatrice immaculée sur l'aurore du paradis, et la Madone de toutes les bontés et de toutes les grâces.

Comte avait écrit à Clotilde : « Je vous ai promis d'organiser le culte de la femme. » Le *Système de politique positive* répond à cette promesse. L'amour de

Clotilde l'initia au culte de la femme, et celui-ci lui parut devoir être érigé par la religion finale « en prélude nécessaire et en stimulant continu du culte systématique de l'Humanité ». Ainsi se perfectionne et s'élargit un sentiment qui donnait déjà tant d'intensité à la vie de l'adorateur. Ne faut-il pas que l'instinct rende impossibles ces crises de lucidité dégrisante où l'on se demande ce qu'il peut y avoir de si admirable, de si profondément émouvant dans un être humain, et quel surcroît de vie l'on peut bien attendre du souvenir qu'il vous a laissé en mourant. Faible, limité, transitoire, puis réduit à rien par la mort, l'être à qui l'on demandait un prodige de bonheur, vous abandonne au vide, à la solitude, à la médiocrité languissante d'une vie sans grande passion et sans grands espoirs. Il faut trouver vite le moyen d'ombrer la netteté cruelle des visions trop claires, submerger les impressions navrantes, emplir l'esprit d'images indécises devant lesquelles hésitent, au moins provisoirement, l'analyse et la critique. Songer confusément à la multitude indéfinie des âmes féminines, adorer dans une femme, toutes les femmes, cela produit parfois comme un afflux d'énergie spirituelle où s'atténue, s'enfoncent et disparaissent les pensées glaciales qui paralysaient l'élan de l'amour et menaçaient de tarir l'enthousiasme ; l'instinct libéré peut alors oser toutes les fêtes, toutes les ivresses, toutes les espérances. C'est un peu comme si, dans une joie de densité prodigieuse, l'on savourait tout ce que les femmes ont apporté d'exquis, d'ardent et de passionnant à l'infini des aventures. Illusoire afflux, car ici l'on ne reçoit rien du dehors, et l'on se borne à inventer les motifs de son bonheur, à évoquer du fond de soi-même, la fantasmagorie des pensées les plus aptes à faire jaillir les sources de joie, de confiance et de fine volupté. Densité de sentiment que l'idée de multitude indéfinie provoque, densité qui rappelle ces formidables épaisseurs de

durée que l'opiomane prétend expérimenter dans le rêve d'une heure.

Contre la pensée décourageante qu'il ne reste rien, après quelques années, de ces êtres innombrables auxquels le désir désespéré des hommes éphémères demande une illusion d'éternité, contre la douloureuse évidence que toutes ces âmes fugitives, si souvent assaillies d'inquiétudes vulgaires et de sentiments mesquins, restent séparées, étrangères, hostiles, très pauvres, au fond, dans leur solitude inexorable, contre ces retours offensifs de critique et de lucidité, l'instinct suscite la confuse esquisse d'un immense et inébranlable refuge de puissance, d'amour et de magnificence spirituelle. Au rêve du Grand-Etre, comme au rêve divin des religions théologiques, aboutit l'aspiration de la personnalité qui ne veut pas mourir, et qui pourtant veut déborder infiniment au delà d'elle-même, et se défaire dans le bonheur d'une vie démesurée.

Les femmes, représentées par une seule femme, la plus adorable de toutes, seront « des êtres intermédiaires entre l'Humanité et les hommes ». Clotilde remplace la Vierge-Marie. Dans la septième Sainte Clotilde (une de ces confessions qu'il adressait chaque année au souvenir de son amie défunte), Comte écrit : « J'ai pleinement incorporé à ton culte le bel hymne que mon incomparable précurseur (Dante) adressait à la suave Déesse des Occidentaux (Marie), en terminant sa sublime épopée. »

Comme il se félicite alors que Clotilde, en se refusant, ne lui ait laissé qu'un souvenir chaste qui permet et même suscite les effusions religieuses et les résonances mystiques, où les frissons de la vie s'épurent et s'idéalisent comme dans un monde léger de miraculeuses essences, où les douleurs mêmes se subliment en suavité. Pour qu'il ne subsiste en lui aucun regret de son échec d'amour, et que s'efface définitivement la hantise

de ces fêtes charnelles dont il ne put obtenir sa part, Comte s'attache à l'étrange « Utopie de la Vierge-Mère ». Il lui faut espérer qu'un jour, les troubles de la passion sexuelle auront cessé de ravager les âmes ; il ne se sentirait complètement apaisé que dans une humanité affranchie des violents désirs dont il a souffert. Qu'il vienne, le temps où nul ne ressentant plus l'affolante avidité du désir qui exerce même sur les chastes, la permanente suggestion que rien ne vaut l'ivresse des étreintes, et Comte pourra se souvenir tout à fait sans amertume, de la merveilleuse occasion manquée ! Que l'amour pur auquel il s'est trouvé réduit, un peu à contre-cœur sans doute, devienne le lot commun des hommes, et que l'autre disparaisse sans danger pour l'espèce ! Comte rêve d'une « maternité virginale » ; il veut voir dans le dogme de la Vierge-Marie, l'anticipation mythique d'un avenir où l'espèce humaine se multiplierait sans intervention masculine. Le mariage deviendrait une union purement idéale, ayant avant tout pour but de permettre à l'homme de « subir dignement le saint ascendant du sexe aimant ». Comte engage ses disciples à chercher dans la femme, surtout une inspiratrice pour la vie du cœur, un guide pour l'effort de perfectionnement spirituel. A l'un de ses disciples qui lui confesse qu'il aima jadis, sans pouvoir l'épouser, une cousine pauvre, Comte donne le conseil de lui vouer encore un amour idéal : « Continuez à l'aimer, même de plus en plus, mais dignement, c'est-à-dire subjectivement, sans jamais troubler le genre d'existence qui lui reste. Félicitez-vous d'être ainsi pourvu d'une digne patronne qui peut et doit devenir l'âme de votre culte quotidien dont tant de fervents positivistes ne sauraient aujourd'hui remplir la condition principale. Un noble développement de cette adoration intime vous dispensera de tout mariage objectif¹. »

1. Cité par Seillière, in Aug. Comte, pp. 259-260. Lettre à Hadery.

Ainsi, le souvenir d'un amour perdu peut suffire à embaumer toute une existence ; et ce souvenir est d'autant plus pur, d'autant plus beau que la femme qui vous l'a laissé est morte. Singulière consolation d'une irréparable perte ; mais telles sont les subtiles ressources de l'instinct : ce n'est pas assez de savoir se résigner tristement à l'inévitable, il faut encore y trouver quelque noble motif de joie, — quelque noble motif, car l'on ne se pardonnerait point une trop rapide consolation : un secret mépris de soi-même glacerait le survivant, dissiperait dans un subit excès de clairvoyance, l'enivrant prestige de la tendresse ancienne, abattrait toute la charmante exaltation par le soupçon d'une coupable légèreté de cœur. Mais il est plus qu'excusable de se consoler par la certitude que le but essentiel à rechercher dans l'amour étant une élévation de l'âme, rien de capital n'est perdu quand survient la mort de l'aimée, puisque, aux yeux de l'ami qui survit, cette mort n'est que la transfiguration d'une image chérie, et perfectionne, au lieu de l'abolir, la salutaire influence qu'elle exerçait durant son « existence objective ». Comte écrit à l'un de ses disciples : « Tous ceux qui ont apprécié la femme autrement que comme instrument de plaisir, savent bien que la mort, loin d'éteindre son influence morale sur l'homme, la développe et la consolide en l'épurant et en l'ennoblissant¹. »

Encore une fois, tout est donc pour le mieux, et il faudrait presque bénir la mort qui facilite l'idéalisation des êtres que l'on aime, car cette idéalisation est parfois bien difficile tant que l'on rencontre l'aimée parmi les petites gens et les vulgaires conjonctures de la vie. Les anges gardiens : mère, sœur, épouse, fille ne sont que rarement exempts des faiblesses humaines, et ils sont beaucoup plus dociles à se parer des rêves de l'adorateur

1. Cité par Seillière, *op. cit.*, p. 260.

quand ils n'existent plus qu'à l'état de souvenir dans son âme fervente. Mais pour que se réalise cette rédemption par le pur amour, il est indispensable que l'on ne cherche pas explicitement dans cet amour un moyen de rédemption ; il faut que l'instinct sache inventer et distribuer finement les nuances de sentiment et de pensée qui composent un paysage spirituel de confiance et de béatitude. Le moindre soupçon d'égoïsme qui viendrait à surgir, romprait le charme, précipiterait l'âme dans la vulgarité des désirs avides et perpétuellement inquiets, au regret lancinant des frénésies charnelles, à l'exténuante vision d'une humanité mesquine, infiniment divisée par les plus misérables appétits, dévorée de rivalités et de haines, dérisoire agitation de pauvres êtres en marche vers la mort.

Il faut que dans l'amour, l'âme se sente portée au-dessus d'elle-même ; il faut qu'à travers l'image adorée d'une femme, symbole de toutes les femmes, elle présente l'Humanité, et à travers l'Humanité, les paradis du désintéressement et de la grandeur morale. « Quand même la terre devrait être bientôt bouleversée par un choc céleste, vivre pour autrui, subordonner la personnalité à la sociabilité ne cesserait pas de constituer jusqu'au bout le bien et le devoir suprêmes¹. »

Un idéalisme de plus en plus épuré sollicite la pensée et le cœur de Comte. Il en vient à concevoir plus ou moins explicitement que le véritable, le suprême but par quoi se justifie toute l'agitation et se rachète toute la souffrance humaine, c'est la réalisation d'une vie spirituelle de haute intelligence, de noble courage et de pur amour. Tel est bien le sens de cette étrange formule : « La composition du Grand-Etre est principalement subjective². » Plus que des vivants, il est composé

1. *Politique positive*, I, p. 507.

2. *Catéchisme*, p. 223.

des morts et non point de tous les morts, mais de ceux qui durant leur vie se sont rendus dignes de lui être « incorporés ». — « L'Humanité se compose essentiellement des morts dignes de survivre¹. » Et l'on se rend digne de survivre en se dévouant et en travaillant pour l'Humanité ; la religion classera les hommes suivant leur dignité morale. Ainsi, l'Humanité est faite surtout de souvenirs et les images vénérées des morts qu'elle accueille ne survivent qu'à titre de symboles des hautes valeurs spirituelles. Telle est la seule forme d'immortalité à laquelle nous puissions prétendre ; elle n'échoit pas à tous ; mais il dépend de nous de la mériter ; nous nous survivons dans la mesure où, pour nous rendre dignes de l'Humanité, nous renonçons à nous-même. Il est vrai que l'on peut ressentir une joie d'orgueil à penser que l'on survivra dans la mémoire des hommes ; mais on n'ignore point qu'il s'agit là d'une existence purement idéale, et que la personnalité vivante n'assistera point à des simulacres d'apothéose où pourrait se complaire son égoïsme. Il faut mourir réellement, définitivement, et non point comme l'enseigne le Christianisme, mourir pour ressusciter. Il faut mourir définitivement pour se donner sans réserve à l'Humanité. Le Positivisme seul enseigne et justifie l'absolu sacrifice dont les mysticismes théologiques sentent bien la nécessité, sans se résigner à faire abandon de tout désir et de tout espoir de survie personnelle. Mourir en Dieu, mourir pour Dieu, mais afin de se réveiller en lui ! Et si certains mystiques, plus décidés que les autres, sont allés jusqu'au pressentiment et à l'acceptation du néant, autrement dit de la mort totale et définitive pour Dieu, leur renoncement ne saurait avoir, aux yeux de Comte, plus de sens et plus de valeur qu'un simple suicide. Mourir pour Dieu, stérile sacrifice, puisque Dieu est

1. *Cathéchisme*, p. 224.

parfait de toute éternité ! Vouloir mourir pour Dieu, ce n'est donc pas autre chose que vouloir disparaître parce qu'on trouve trop lourde la charge de la vie ; c'est une manifestation d'égoïsme. Mais vivre et mourir pour l'Humanité, c'est contribuer à la faire vivre, c'est ajouter à ses richesses idéales, c'est se donner pour que de nobles choses puissent exister après vous, au-dessus de vous : tel est le véritable désintéressement.

CHAPITRE V

LA MYSTIQUE DE L'ALTRUISME

« Vivre pour autrui », c'est la devise morale du Positivisme. Comte adressant à l'Humanité personnifiée dans l'image de Clotilde, l'adoration qui « résume tous ses vœux d'intime perfectionnement », reprend « l'admirable souhait » du « plus sublime des mystiques » : « Que je t'aime plus que moi-même ; que je ne m'aime que pour toi. »

Toujours ce mystérieux appel à l'amour où l'on peut s'oublier soi-même. Et pourquoi, sinon que l'égoïsme obstinément conscient est un douloureux fardeau ? Délivrance et délices étranges où le désir sexuel semble épanouir la suavité d'une révélation de l'immense élan de la vie de l'espèce ou peut-être de la vie universelle, délices où se mêlent toutes les confuses attirances de la tendresse, avec tout ce charme de noblesse et toutes ces nuances divines dont les sociétés, depuis tant de siècles, ont paré les vertus de renoncement et de généreux abandon, la grâce émouvante du pur amour et la tension des héroïsmes. Si petite chose et si fugitive, le sourire enivré de la mère vers son enfant, ou l'illumination que l'on voit parfois au visage de jeunes amantes ! Et même quand on n'a point ressenti pour son compte ces ravissements si humbles et si profonds, l'on ne peut s'empêcher d'en être ému, comme devant de merveilleuses échappées sur un mystique univers de choses adorables. Un chétif senti-

ment dans une créature humaine peut-il refléter l'infini ? Peut-il contenir tant de secrètes richesses, le pauvre cœur qui se brisera si tôt, et y a-t-il tant de beauté dans cette affection radieuse pour un frêle enfant voué sans doute à quelque mesquine existence ?

Inintelligible passion qui anime les masses humaines à perpétuer le jeu stérile de la vie qui ne veut qu'elle-même, lassitude parfois de vivre pour vivre ! Et pourtant nous nous arrêtons souvent éblouis devant les gestes du dévouement et les sourires de la tendresse, comme si, dans l'immense aventure de l'univers, il importait tellement que de misérables êtres inclinent les uns vers les autres la sollicitude tremblante de leur amour. Quelle que soit leur origine, instinct de la race, poussée de la vie universelle, perspicacité inconsciente ou réfléchie des hommes qui ont assumé la charge de l'ordre, de la force et de la permanence des sociétés, notre émotion émerveillée devant les manifestations d'altruisme, révèle sans doute qu'il sauvegarde quelque grand intérêt mis en péril par l'égoïsme, mais aussi qu'il provoque dans toute l'âme, un éveil de fraîcheur à travers les aridités de la solitude, déchaîne la joie envahissante de sentir que les êtres humains ne sont pas irrémédiablement les uns pour les autres, des univers clos ; et de toute manière, l'altruisme est toujours, au moins pour quelques instants, un tonique par quoi les énergies de la vie s'exaltent jusqu'à recouvrir toutes les tristes pensées qui foisonnent sur la faiblesse et l'obscur obsession de la mort.

Aimer l'Humanité plus que soi-même, s'emplir de ces vastes pensées où s'esquissent les aventures de l'histoire jusqu'à ce que le sentiment de personnalité s'évanouisse dans un débordement d'images grandioses, ou s'enthousiasmer de l'opiniâtre effort du genre humain pour sortir du chaos, de l'affreux dénuement primitif, et devenir, à travers tant de luttes et de souffrances,

une grande réalité harmonieuse où l'individu peut se blottir comme dans l'indestructible abri d'une providence qui le défend contre les forces de l'univers, et l'élève hors de sa condition d'animal, jusqu'aux joies les plus délicates de l'intelligence et du cœur. Aimer l'Humanité de qui nous tenons tout, et qui, pour apaiser tant de détresses, inventa tant de rêves divins, l'aimer parce qu'elle retiendra quelque chose de nous et que nous lui devons un semblant d'immortalité ! Et Comte mêle au trouble grisant de ces pensées, l'incantation du rêve d'amour que les supplications inexaucées du désir ont magnifié jusqu'au prodige. Comte reconnaît que son amour pour Clotilde lui révéla les paradis du sentiment, la joie de ces renouveaux où les notions abstraites se gonflent de suc, revêtent l'on ne sait quel éclat glorieux et souverain, ces émerveillements de béatitude où l'on éprouve que les fugitives minutes d'amour pur, d'amour sans égoïsme et sans désirs, peuvent défier l'infini de la mort.

L'amour féconde l'intelligence, assure la cohésion sociale, prépare la grande harmonie du genre humain, fait les délices et le salut des individus en détresse. La réforme intellectuelle ne suffirait point à régénérer les sociétés rongées par l'esprit révolutionnaire ; il leur faut encore, et en tout premier lieu, une exaltation des sentiments généreux ; elles attendent une religion d'amour qui rajeunisse les cœurs, étouffe ou tout au moins subordonne les égoïsmes. L'union des âmes par la vérité scientifique n'atteindrait pas jusqu'aux régions profondes de la vie intérieure, n'aurait point cette ardeur qui purifie, ennoblit, suscite l'enthousiasme du dévouement, assure l'exécution régulière des devoirs, et peut, dans une Humanité harmonieuse, donner à l'individu le triomphant bonheur de se sentir porté hors de la solitude où il attendait angoissé, la fin de son existence précaire.

Maintes fois Comte a caractérisé la période révolutionnaire comme étant une insurrection de l'esprit contre le cœur. Formule discutable, certes, mais n'est-il pas vrai que l'intelligence menace les prestiges, et que la vénération, la bonté, l'amour gagnent à ce que leur objet demeure enveloppé de quelque mystère ? L'analyse, en nous révélant ce qu'il y a d'illusoire dans la communion des âmes, et l'impossibilité où nous sommes de nous évader de nous-même, paralyse les élans généreux, rétracte les personnalités dans les mesquineries de l'égoïsme. Comte ne peut cependant se montrer ennemi de l'intelligence ; il sait ce que lui doit l'Humanité : toute l'œuvre de civilisation, toutes les espérances de progrès, toute cette vie spirituelle, pleine de tourments peut-être, mais que nul ne voudrait échanger contre l'insouciance animale. Il faut que l'intelligence subsiste, énergique, vivace, mais il faut que de subtils ajustements psychologiques l'empêchent de nuire ; il faut détourner des sentiments généreux la pointe de l'esprit critique, retirer toute force dangereuse à la conception de l'illimité qui nous enveloppe et nous réduit à rien, atténuer notre besoin d'immortalité personnelle et consciente, bref, réussir à plier l'intelligence au service de la vie, et pour cela, en subordonner l'exercice à l'amour de l'Humanité.

Ces adaptations mentales n'excèdent pas toujours les ressources et l'ingéniosité de l'instinct qui travaille à maintenir en nous la santé de l'âme, la confiance et la joie de vivre ; et il appartient à l'éducation de parer aux insuffisances de l'adaptation spontanée. Il faut aimer d'abord et ne chercher à comprendre que pour servir ce que l'on aime. Comte a réalisé en lui-même cet état d'une intelligence passionnée qui garde le culte du vrai, réussit à prendre assez bien devant les choses, l'attitude impartiale qui convient à la science, tout en évitant de porter ses regards sur les zones interdites par la

prudence de l'instinct. L'esprit se laisse d'autant mieux circonvenir qu'on peut trouver cent raisons d'aimer l'Humanité, et que, selon la formule tant de fois répétée par Comte, la nouvelle religion est une « religion démontrable ». Comte ne croit point devoir parler de complaisance intellectuelle. Et précisément, pour que le but soit atteint, pour que l'état d'âme pleinement salutaire soit réalisé, il faut que l'intelligence n'ait aucun soupçon d'être dupe, autrement l'on courrait le risque de la voir, dans un mouvement de révolte, rompre tous les freins, et ruiner la religion positive comme elle a ruiné les religions théologiques.

L'amour pleinement désintéressé peut heureusement discipliner l'intelligence tout en lui laissant toute sa force ; du moins Comte en est persuadé. Il lui semble que le Positivisme seul peut donner simultanément satisfaction aux besoins de l'intelligence et aux besoins du cœur, pour cette raison peut-être essentielle qu'il enseigne le pur altruisme. Comte reproche maintes fois aux religions théologiques d'avoir méconnu l'existence d'un altruisme naturel et d'avoir tiré de cette méconnaissance de notre nature, une doctrine morale et des méthodes pédagogiques trop souvent exclusives de tout véritable amour. Elles placent « la perfection dans un céleste isolement ». Si elles s'appliquent à détourner les esprits des choses terrestres, elles accoutument l'individu à considérer son propre salut comme le but suprême de toute sa conduite, et stimulent à l'accomplissement du devoir par la promesse d'un bonheur céleste ou la menace de châtiments infernaux. Le vouloir-vivre individuel se dissimule dans l'ascétisme et la charité du théiste. Le Positivisme au contraire est « une synthèse altruiste » : il inculque aux individus la conviction profondément émue que tout leur destin est de vivre et de mourir pour l'Humanité. Point d'immortalité personnelle ! De cette négation si douloureuse, Comte

réussit à tirer un motif d'exaltation. Etrange habileté de l'instinct qui nous défend : Ne pouvant plus réaliser le prodigieux réconfort de la croyance en l'immortalité, il trouve le salut dans la sublime tension d'une volonté de sacrifice, dans l'étonnante hallucination intérieure qui nous fait pressentir l'infini à travers une pensée ou quelque fugitif sentiment dont palpite, un instant, notre faible cœur.

Comte, avec l'évidente sincérité d'un homme dont l'âme est pleine de certitude heureuse, affirme l'insuffisance de l'altruisme chrétien auquel la croyance en l'immortalité enlève tout désintéressement. La négation de la vie future et du Dieu personnel purifie la prière, car l'on ne peut plus avoir la tentation de demander au souvenir des morts ni à l'impersonnelle Humanité, le moindre avantage égoïste. Le Positivisme exclut la « notion grossière qu'on se forme encore de la prière, quand on la fait surtout consister en demandes trop souvent matérielles, suivant la nature profondément égoïste de tout culte théologique ». — « Pour nous, au contraire, continue le prêtre positiviste, la prière devient l'idéal de la vie ; car prier, c'est à la fois aimer, penser et même agir ; puisque l'expression constitue toujours une véritable action. Jamais les trois aspects de l'existence humaine ne peuvent être aussi profondément unis que dans ces admirables épanchements de reconnaissance et d'amour envers notre grande Déesse ou ses dignes représentants et organes. Aucun motif intéressé ne vient plus souiller la pureté de nos effusions. »

Objectera-t-on que de telles prières tournent cependant au bénéfice de celui qui les fait ? Comte n'en disconvient pas ; mais de quel bénéfice s'agit-il ? Uniquement d'un bénéfice moral que ne disqualifie aucun égoïsme. « Comme la pratique journalière de ces effusions améliore beaucoup notre cœur, et même notre esprit, nous y pouvons avoir légitimement en vue ce

précieux résultat, sans craindre qu'une telle personnalité nous dégrade jamais. » Aux yeux de Comte, ce n'est pas un avantage égoïste que l'élévation des sentiments et de l'intelligence. « Le positiviste prie surtout pour épancher ses meilleures affections. » Il y a déjà là de quoi reconforter l'homme, l'engager dans la voie de la générosité, accroître son goût de la vie spirituelle ; mais il ne lui est pas interdit de demander, à la condition de demander « seulement de nobles progrès... Souhaiter avec ferveur de devenir plus tendre, plus vénérant, ou même plus courageux, c'est déjà réaliser, à quelque degré, l'amélioration désirée, au moins par un sincère aveu de notre imperfection actuelle, première condition du prochain perfectionnement. Cette sainte réaction peut d'ailleurs s'étendre jusqu'à l'intelligence, ne fût-ce qu'en nous inspirant de nouveaux efforts pour penser mieux. Demander au contraire un accroissement de richesse ou de pouvoir constituerait, dans notre culte, une pratique non moins absurde qu'ignoble¹. »

Les théologiens attendaient de la prière, le pouvoir d'exercer sur le monde matériel un empire illimité. Incomparablement plus idéaliste, le Positivisme ne cherche, par la prière, qu'à « perfectionner autant que possible l'ordre humain, à la fois plus noble et plus modifiable. En un mot, la prière positiviste s'empare essentiellement du suprême domaine réservé jadis à la grâce surnaturelle². » Ainsi le Positivisme épure la prière en interdisant les demandes égoïstes ; il est la seule religion qui puisse les éliminer irrévocablement, puisqu'en affirmant l'inexistence du surnaturel, il enseigne que nous ne pouvons attendre aucun secours d'un au-delà. Cette hantise de noblesse, de pureté, de désintéressement caractérise la religion et la morale de Comte. Certes

1. *Catéchisme*, p. 193.

2. *Ibid.*, p. 194.

il nous assure que la prédominance de l'altruisme ne sert pas seulement la société, mais profite à l'individu, indirectement, puisqu'il fait meilleur vivre dans un environnement de douceur et de bienveillance, directement aussi, parce que la générosité maîtrise les impulsions égoïstes, et en prévient les douloureux désordres, ce que ne suffirait peut-être point à faire la raison.

La subordination de l'égoïsme à l'altruisme est « la seule base possible de prescriptions vraiment inébranlables. Sans cet unique principe, les moindres règles envers l'existence personnelle restent nécessairement flottantes, à moins de les rattacher arbitrairement aux ordonnances surnaturelles, qui ne comportent qu'une validité temporaire et partielle, désormais épuisée. Quand notre sobriété ne repose que sur la prudence personnelle, elle demeure souvent exposée aux sophismes de la gourmandise, qui deviennent même irréfutables envers beaucoup d'individus, capables de supporter longtemps les orgies avec une véritable impunité corporelle¹. » L'individu se laisse trop aisément glisser vers les plaisirs qui dégradent « notre faible intelligence, scientifique, esthétique ou technique ». Une déchéance où disparaîtraient tous les éléments d'un bonheur vraiment humain, tel est le danger auquel les considérations d'un égoïsme avisé ne suffiraient pas à nous soustraire ; il y fallait autrefois les imposantes interdictions d'un dogme chargé d'une autorité surnaturelle ; mais le temps est venu où la croyance en Dieu est morte dans un grand nombre d'âmes, et ne tardera pas à mourir dans les autres ; pour comprimer les instincts grossiers que la prudence égoïste ne suffit pas à contenir, il faut, par tous les moyens dont peut disposer l'éducation sociale, assurer la prédominance de l'altruisme. L'homme que possède un amour intense de l'Humanité, peut être

1. *Catéchisme*, p. 282.

aisément préservé des redoutables désordres de l'instinct brutal. Un vigoureux idéalisme nous fait sentir et accepter la nécessité de la tempérance mieux que ne le feraient les calculs d'un sage égoïsme. L'homme généreux ne dépassera pas, dans la satisfaction de ses besoins nutritifs, « la mesure très modérée qu'exige notre service envers la Famille, la Patrie et l'Humanité » ; il comprend et sent qu'au delà de cette mesure, il consommerait « des provisions que l'équité morale destinait à d'autres », qu'il abaisserait ses facultés intellectuelles, et se rendrait par là-même incapable de servir dignement la société, qu'en multipliant les satisfactions données à la tendance la plus égoïste, il affaiblirait graduellement ses réserves de sentiments généreux, et qu'en vertu de la connexité normale entre les divers instincts égoïstes, une forte excitation même passagère de l'un quelconque d'entre eux « se propage bientôt à tous les autres¹ », risque de déchaîner les appétits les plus violents, les plus anarchiques, les plus difficiles à satisfaire.

Mais pour remplir efficacement leur fonction régulatrice, et assurer le bonheur de l'individu, les sentiments généreux doivent être recherchés, développés, entretenus pour eux-mêmes ; ce serait les altérer profondément que de leur assigner un rôle subordonné ; une générosité calculée, utilitaire ne serait plus de la générosité ; si elle devenait un simple moyen, un moyen conscient pour l'égoïsme, elle perdrait toute sa force et tout son prestige ; elle ne peut remplir son rôle bien-faisant pour l'individu que si elle ne vise pas à le remplir. Mais comment retourner à la spontanéité, et si l'on veut, à la parfaite innocence de l'altruisme, quand on s'est, une fois, avisé qu'il était pour l'individu,

1. *Caléchisme*, p. 283.

le moyen le plus sûr et peut-être le seul moyen possible de bonheur ?

Il faut que l'instinct trouve un artifice pour venir à bout de ce danger : l'artifice auquel s'arrête Comte va consister à se dire qu'il est permis et même recommandé à l'individu de songer à soi, sous la condition d'idéaliser et de transfigurer les soins qu'il prend de sa personne, en les considérant comme destinés à le mettre en état de mieux accomplir ses devoirs envers autrui et envers l'Humanité : « La religion de l'Humanité ennoblit même nos plus grossiers instincts pendant qu'elle les discipline ; car les soins de tous genres qu'exige habituellement la conservation de l'individu s'y trouvent sanctifiés comme permettant à chacun de mieux accomplir son office social¹. » Il faut « rendre essentiellement altruistes même les règles relatives à l'existence personnelle, toujours motivées jusqu'ici par une prudence égoïste. La sagesse antique résuma la morale dans ce précepte : Traiter autrui comme on voudrait être traité. Quelque précieuse que fût alors cette prescription générale, elle se bornait à régler un calcul purement personnel. Ce caractère se retrouve au fond de la grande formule catholique : aimer son prochain comme soi-même. Non seulement on sanctionne l'égoïsme au lieu de le comprimer, mais on l'excite directement par le motif sur lequel on fonde cette règle, pour l'amour de Dieu, sans aucune sympathie humaine, outre qu'un tel amour se réduisait ordinairement à la crainte... » — « Leur amour théologique conserve sa souillure égoïste. »

Le Positivisme a trouvé la « formule définitive de la morale humaine ». Vivre pour autrui, cette maxime « ne consacre directement que les penchants bienveillants source commune du bonheur et du devoir. Mais elle

1. *Politique positive*, II, p. 67.

sanctionne implicitement les instincts personnels, comme conditions nécessaires de notre existence, pourvu qu'ils se subordonnent aux premiers. Sous cette unique réserve, leur satisfaction continue nous est même prescrite, afin de nous bien adapter au service réel de l'Humanité, à laquelle nous appartenons entièrement¹. » Comte proscrit l'ascétisme, condamne le dédain des soins corporels, toutes ces pratiques religieuses qui sont un lent suicide et rendent l'individu incapable de servir le Grand-Etre. Notre piété nous impose de maintenir intacte et de perfectionner le plus possible notre personne, non pour elle-même certes, mais à titre de moyen pour l'Humanité.

Ainsi le désir de cet équilibre physique et moral qui constitue le bonheur peut perdre son caractère égoïste. Cette transfiguration des instincts personnels, Comte l'étend au désir sexuel ; il ne se dissimule pas que l'égoïsme a vite fait de capter comme une source de plaisir l'instinct dont la destination naturelle est de transmettre la vie au delà d'une personnalité passagère. Il préconise « la constitution altruiste du mariage humain, institué jusqu'ici d'après un principe purement égoïste, comme satisfaction légitime des appétits sexuels, tendant à la reproduction de l'espèce² » Aux yeux de Comte, il y a trop d'égoïsme à s'abandonner aux plaisirs d'un instinct si naturellement orienté pourtant vers des fins qui dépassent l'individu. Cette conception traditionnelle du mariage, Comte la trouve dénuée d'idéalisme ; elle prévalut « tant que les doctrines dominantes méconnaissent les penchants bienveillants³ ». Mais le sentiment public protestait sourdement contre elle. Peu à peu « l'institution conjugale » se perfectionna ; mais il appartenait au Positivisme de

1. *Caléchisme*, pp. 280-281.

2. *Ibid.*, p. 286.

3. *Ibid.*, p. 286.

parachever sur ce point l'œuvre des siècles, parce que le Positivisme est l'épanouissement suprême de l'esprit et du cœur humains ; avec lui, arrivent à la pleine conscience d'elles-mêmes les aspirations confuses de l'Humanité ; il fortifie les sentiments altruistes du fait même qu'il reconnaît et affirme leur existence naturelle. Il régénère « le mariage humain, en le concevant désormais comme destiné surtout au perfectionnement mutuel des deux sexes, abstraction faite de toute sensualité ».

La conservation de l'espèce n'est que subsidiaire, ou, si l'on veut, elle n'est qu'un moyen ; et Comte, plus ou moins explicitement, estime qu'il n'y aurait point lieu de se passionner outre mesure pour la conservation de l'espèce humaine, si elle n'était l'indispensable moyen de réaliser les formes les plus élevées de la vie spirituelle. L'essentiel est donc de ne pas sacrifier le but au moyen, et de ne pas voir dans le mariage une simple réglementation de la sensualité, mais le moyen d'assurer « la double prééminence affective de la femme, d'après la moindre intensité des penchants personnels, surtout les plus grossiers, et l'énergie supérieure des inclinations sympathiques. De là résulte la théorie positive du mariage où (le sexe féminin) améliore (le sexe masculin), en disciplinant l'impulsion charnelle sans laquelle l'infériorité morale de l'homme ne lui permettrait presque jamais une suffisante tendresse¹. » L'homme bénéficie de la supériorité affective de la femme, et celle-ci à son tour subit l'heureuse influence des qualités d'intelligence et de caractère qui sont normalement l'apanage de l'homme. En définitive, « les appétits sexuels n'ont ici d'autre destination que de produire ou d'entretenir, surtout chez l'homme, les impulsions propres à développer la tendresse. Mais il faut pour cela que leurs satisfactions restent très modé-

1. *Catéchisme*, p. 287.

rées. Autrement leur nature profondément égoïste tend, au contraire, à stimuler la personnalité, presque autant que le font les excès nutritifs, et souvent même avec plus de gravité, parce que la femme s'y trouve odieusement sacrifiée aux brutalités de l'homme¹. » Tout compte fait, le mariage atteindrait mieux son but véritable, si la sensibilité masculine pouvait égaler la pureté coutumière de la femme, et si la tendresse pouvait surgir « sans cette grossière excitation ».

Le plus beau mariage est celui dans lequel la sensualité n'a point de place. Comte ne peut cependant méconnaître que l'universelle et parfaite pureté anéantirait la vie ; et il consent que certains couples soient « spécialement voués à la propagation ». Mais, à son sens, le mariage « indépendamment de ses résultats corporels, qui n'ont pas toujours lieu² », à surtout pour but le perfectionnement des âmes, la stimulation de la tendresse qui atténue la malice de l'esprit critique, submerge l'égoïsme, et affaiblit, parfois jusqu'à l'abolir, le sentiment de la personnalité. « Outre sa valeur propre, cette sainte union prend une nouvelle importance sociale, comme première base indispensable de l'amour universel, but définitif de notre éducation morale. » — « Notre cœur ne peut s'affranchir dignement de sa personnalité primitive que par la seule intimité qui soit complète et durable, à raison même de sa destination exclusive. Quand il a fait ce pas décisif, il s'élève graduellement à une sincère universalité d'affection habituelle³. »

Ce besoin de pureté, d'élévation morale, de subordination totale de l'égoïsme détermine Comte à la condamnation du divorce, sauf dans le cas unique où l'un des époux s'est exposé à une « peine infamante qui le frappe

1. *Catéchisme*, p. 288.

2. *Ibid.*, p. 290.

3. *Politique positive*, I, p. 236.

de mort sociale¹ ». N'oublions point que c'est le cas du mari de Clotilde. « L'indignité suffisamment prolongée d'un époux » peut, il est vrai, « déterminer la rupture morale du lien, qui permet une séparation personnelle, mais sans permettre un nouveau mariage. La religion positive impose alors à l'innocent une chasteté compatible d'ailleurs avec la plus profonde tendresse. Si cette condition lui semble rigoureuse, il doit l'accepter d'abord en vue de l'ordre général, puis comme une juste conséquence de son erreur primitive. »

Ainsi donc, point de condescendance aux désirs entachés d'égoïsme, sacrifice de l'individu à la noblesse d'une institution, aux nécessités présumées d'un ordre général, et d'une justice qui fait expier les erreurs ! Ce n'est encore pas assez que de rendre le mariage à peu près indissoluble ; il faut encore, estime Comte, qu'il soit complété par « la sainte loi du veuvage éternel ». Si la possibilité d'un nouveau mariage demeure ouverte, la communion sentimentale ne sera jamais assez intime, assez complète, assez durable ; il s'y glissera toujours l'appréhension d'une infidélité qui suivrait la mort de l'un des époux ; une nouvelle affection n'anéantirait-elle pas le souvenir émouvant de la première union ? « Les nouvelles noces produisent toujours une polygamie subjective, à moins que la précédente épouse ne soit oubliée, ce qui doit peu rassurer l'autre. La seule pensée d'une telle mutation suffit pour altérer beaucoup l'union actuelle, d'après une éventualité toujours possible. Ce n'est que par l'assurance d'une inaltérable perpétuité que les liens intimes peuvent acquérir la consistance et la plénitude indispensables à leur efficacité morale². »

Dans son désir de pure tendresse, Comte va si loin qu'il serait tenté de considérer le veuvage comme

1. *Catéchisme*, p. 291.

2. *Ibid.*, p. 291.

un état providentiel ; « le veuvage peut seul procurer à l'influence féminine sa principale efficacité. Car, pendant la vie objective, les relations sexuelles altèrent beaucoup la réaction sympathique de l'épouse, en y mêlant une grossière personnalité... Mais, quand l'existence subjective a purifié l'intimité supérieure qui distingue l'épouse, celle-ci devient définitivement notre meilleure providence morale. Une seule année de mariage suffit pour procurer à la plus longue vie une source de bonheur et de perfectionnement que le temps développe sans cesse, en l'épurant toujours à mesure que, les imperfections étant oubliées, les qualités ressortent davantage. Ainsi, sans l'union subjective qui résulte du veuvage, on supprimerait l'action morale de la femme sur l'homme au moment même où doivent surgir ses principaux résultats, d'après la plénitude et la pureté qu'elle acquiert par la mort¹. »

Il est remarquable que Comte parle exclusivement du veuvage de l'homme. La femme n'a donc pas besoin de se perfectionner, d'entretenir ses vertus de noble délicatesse par le souvenir d'un époux unique idéalisé par la mort ? Comte cherche une providence pour lui-même, et il croit la trouver dans la femme. La femme a-t-elle besoin, à son tour, d'une providence ? Qu'importe ? Ou plutôt, peut-être, Comte estime-t-il plus ou moins implicitement que la femme est Déesse et que les Déeses ont naturellement cette dignité spirituelle où cherchent à s'élever leurs adorateurs : « Volontairement renfermée au sanctuaire domestique, (la femme) y poursuit librement le perfectionnement moral de son époux et de ses enfants, dont elle reçoit dignement les justes hommages². »

Ainsi, chargée de tous les trésors de la tendresse,

1. *Catéchisme*, pp. 292-293.

2. *Ibid*, pp. 293-294.

ange de pureté, d'inlassable bonté, la femme a pour mission de solliciter l'homme hors des instincts grossiers dont la satisfaction entretient l'égoïsme. La secrète volonté du salut à tout prix gonfle de vie certaines images et même certaines abstractions, donne à certains sentiments une tension radieuse, un éblouissant prestige où l'individu qui s'en emplit l'âme croit expérimenter l'insignifiance de la mort. Le besoin de salut réussit à émousser jusqu'au degré nécessaire le dangereux esprit critique de Comte, au point qu'il se félicite de ce que notre destinée comporte de plus navrant : Ne plus exister, après la mort, qu'à titre de souvenir, être prématurément séparé d'une épouse que l'on aime, quelle heureuse fortune ! Les sentiments y gagnent tellement en noblesse, en pureté ! Que l'intelligence critique, surtout, se garde bien d'examiner de trop près ces choses sublimes, et de comprendre que nulle griserie de grandeur morale ne saurait prévaloir contre la mort qui éteindra tous les cœurs humains avec leur pauvre contenu de sentiments où ils croyaient toucher l'éternel. La foi n'est qu'un raidissement de l'instinct de vie contre toutes les raisons de désespérer. Plutôt que de succomber, l'homme sain, celui dont le ressort vital est intact, croira n'importe quoi, même l'absurde. Quand il ne pourra plus croire en Dieu, il croira en la miraculeuse richesse d'un humble sentiment humain, en la sublimité d'un orgueil stoïque dressé plein de mépris face au plus cruel destin ! Mille croyances, mille possibilités d'illusion, et quand il n'y en a plus, la vie trouve encore la ressource de magnifier le néant ou de se discréditer elle-même à ses propres yeux jusqu'à ne plus redouter de disparaître, et à se représenter comme une volupté suprême, la détente infinie du désir dans l'éternel repos sans conscience.

Ce désir acharné d'abaisser dans l'homme les prétentions égoïstes et de réduire le sentiment de la per-

sonnalité, Comte l'exprime encore par sa condamnation de l'idée de droit : « La notion de droit doit disparaître du domaine politique¹. » — « Le Positivisme n'admet jamais que des devoirs, chez tous envers tous. Car son point de vue toujours social ne peut comporter aucune notion de droit, constamment fondée sur l'individualité². » Voilà bien le grief : la notion de droit consacre l'individualité ; le droit trace autour d'elle un cercle inviolable ; mais si, de la sorte, l'individu peut se sentir protégé contre les empiètements douloureux du pouvoir, il est en revanche enfermé dans les faiblesses et les misères de sa solitude. Dans l'intérêt même de son repos, de sa confiance, de son bonheur, n'est-il pas préférable de lui rendre familière, dès l'enfance, l'idée qu'il est un simple moyen pour la société, un élément dont toute la raison d'être se trouve dans l'ensemble ? Diminuer en lui la conscience de l'inévitable séparation des êtres, lui donner la conviction profonde et inébranlable de la solidarité jusqu'à ce qu'il éprouve la salutaire illusion que rien en lui ne se dérobe, et que la personnalité n'est pas un centre résistant, irréductible, mais une zone ouverte, traversée de courants de pensée et de sentiment qui se prolongent en autrui. Il faut que, sans peut-être y parvenir jamais tout-à-fait, l'âme de l'individu s'oriente vers l'illusion de ne faire plus qu'un avec une âme très vaste, très puissante et si durable qu'on pourrait la croire immortelle. C'est de cet idéal obscurément pressenti que dérivent les consolations de l'altruisme, l'apaisement et le réconfort de servir sans rien demander en échange, d'être chargé de devoirs sans songer à revendiquer aucun droit. L'on écartera donc de la pensée tout ce qui tend à éveiller un sentiment d'indépendance, l'on accablera toute

1. *Caléchisme*, p. 299.

2. *Ibid.*, p. 300.

velléité de revendication personnelle sous le rappel de notre dette immense.

Nous devons tout à la société ; nos obligations « ne font que se développer ou s'accumuler avant que nous puissions rendre aucun service... Quels que puissent être nos efforts, la plus longue vie bien employée ne nous permettra jamais de rendre qu'une portion imperceptible de ce que nous avons reçu. Ce ne serait pourtant qu'après une restitution complète que nous serions dignement autorisés à réclamer la réciprocité des nouveaux services. Tout droit humain est donc absurde autant qu'immoral¹. » Ce sentiment obscur et si profondément angoissant d'une dette démesurée qui nous courbe, dans la prosternation humiliée devant l'effrayante souveraineté d'un Dieu infini, n'est, selon le Positivisme, que la perception confuse de notre dépendance et de nos énormes obligations à l'égard de l'Humanité. Sous les sombres couleurs du drame d'un inexpiable péché et sous le remords du crime originel d'être venu au monde, personnalité distincte, si tentée de s'ériger dans une ivresse d'orgueil, face à l'univers, nous soupçonnons tout le tragique de la vie humaine la plus hautement et la plus douloureusement consciente ; le Positivisme y verrait surtout le tourment intime d'une personnalité qui veut être ou se croire indépendante et qui n'existe que par l'Humanité. Si Comte s'effraie des désordres que peut déchaîner la diffusion de l'individualisme, ce n'est pas consciemment, explicitement parce qu'il y voit un danger pour sa propre quiétude, c'est par amour pour l'Humanité. Ce qu'il redoute par-dessus tout, c'est que l'Humanité ne puisse parvenir à la grande unité sans laquelle nous ne pourrions nous perdre délicieusement en elle comme dans l'enveloppement rédempteur d'une âme divine. L'individualisme,

1. *Catéchisme*, p. 300.

c'est la fragmentation à l'infini, une poussière d'êtres indifférents ou hostiles, sans aucun espoir d'une vaste providence qui nous élève et nous soutienne au-dessus de notre infortune.

Mais pour que la réaction contre l'individualisme soit assez vigoureuse et produise tout son bienfaisant effet, il faut évidemment qu'elle ne soit pas entreprise au nom des intérêts de l'individu, c'est-à-dire au nom de l'individualisme ; il faut que, d'emblée, l'on prenne radicalement le parti de l'Humanité ; encore une fois, l'égoïsme ne peut se satisfaire qu'à la condition de s'oublier. Pour être sauvé, l'individu doit ici, comme dans les religions théologiques les plus profondes, se sentir infime devant l'objet de son adoration. Non seulement nous n'avons rien à réclamer, rien à revendiquer, mais nous devons faire pardonner notre existence en reconnaissant l'immensité de notre dette, en consacrant toute notre vie à l'acquitter dans toute la mesure où nous le pourrons, et qui sera toujours d'ailleurs une faible mesure.

Que la revendication du droit soit anarchique, c'est la conviction très ferme de Comte, d'accord, sur ce point, avec les traditionnalistes que hante le souvenir des foules hérissées de piques, hurlant dans l'incoercible délire des révoltes, lâchées à travers les luxes envieux depuis des siècles, du fond des taudis et des chaumières, saccageant les vieilles civilisations hautaines, édifiées sur leur misère, balayant, sans souci des traditionnels respects, des menaces divines et des douces paroles fraternelles, les prestiges et les pompes ecclésiastiques. De Maistre avait cru voir dans la Révolution une révolte contre les lois divines et naturelles. Mais est-ce donc une loi naturelle et divine que les multitudes soient sacrifiées à un petit nombre de privilégiés ? Certaines déclamations contre l'égoïsme et l'individualisme ne sont-elles pas dirigées surtout contre l'individualisme

et l'égoïsme des classes dites inférieures. On est loin de n'avoir aucune indulgence pour son égoïsme à soi, et l'on se range volontiers dans cette élite dont la haute mission sociale est, dit-on, de perpétuer les belles traditions de faste, de vie toute libre de soucis matériels, délicate et brillante, tissée d'élégances, toute aux émotions fines, aux grâces de l'art et de la pensée. La revendication révolutionnaire des droits individuels n'est pas seulement une poussée d'égoïsme ; elle est une protestation indignée contre la tyrannie ; peut-être les multitudes eussent-elles accepté de servir, si elles avaient eu le sentiment qu'elles servaient non point l'égoïsme d'un individu ou d'une classe, mais le haut idéal d'une civilisation humaine à laquelle les chefs consacraient eux-mêmes leur vie.

Pour apaiser les appréhensions, et parer aux dangers du despotisme et de l'arbitraire, Comte se place, il est vrai, parfois sur un plan moins élevé, sur le plan de la simple justice. En vérité, ce qui compte par-dessus tout, c'est l'esprit d'abandon sans retour, le noble idéalisme d'un absolu renoncement en faveur de cette civilisation qui se forme graduellement au sein de l'Humanité pour s'épanouir un jour, dans une magnifique floraison de vie spirituelle. Mais comme il faut calmer l'inquiétude des foules qui ont trop souffert de l'égoïsme des maîtres pour ne pas rester quelque peu défiantes à l'égard d'une doctrine hostile au droit individuel, Comte rappelle instamment l'universalité du devoir. Si nul n'a de droits, et si tout le monde est chargé de devoirs, les risques de tyrannie disparaissent : « Le Positivisme n'admet jamais que des devoirs chez tous envers tous¹. » — « Les justes garanties individuelles résultent... de cette universelle réciprocité d'obligations qui reproduit l'équivalent moral des droits antérieurs². »

1. *Catéchisme*, p. 300.

2. *Politique positive*, I, p. 36. .

Pourquoi l'esprit révolutionnaire blâme-t-il dédaigneusement la « prétendue servilité de nos ancêtres, qui savaient aimer leurs chefs¹ ? » En grande partie, parce qu'on a cru comprendre que les chefs, loin de subordonner leur personnalité à quelque sublime cause, ou d'incliner leur sollicitude vers les humbles, ne songeaient qu'à satisfaire leur propre volonté de puissance, leur égoïste besoin de richesse et de domination. Il est bien entendu qu'une élite est nécessaire, même au bonheur des multitudes : il faut que l'on se résigne à certaines inégalités sociales puisqu'il est indispensable que soient accomplies tant d'humbles besognes, parfois très rudes. Mais l'homme conscient ne pourra consentir à se courber sous les hiérarchies, à tolérer au-dessus de lui des existences raffinées et peut-être plus heureuses, que s'il peut acquérir la conviction qu'elles rémunèrent légitimement des tâches indispensables à l'intérêt de tous, et réellement confiées aux plus aptes. Une aristocratie ne paraît pouvoir se justifier que par les services rendus à l'ensemble ; et c'est pourquoi la religion sous laquelle Comte veut incliner toutes les âmes, est la religion de l'amour pour l'Humanité. Le droit divin ne justifie plus rien aux yeux du peuple qui a fait la Révolution ; seul l'intérêt public lui semble légitimer l'exercice de l'autorité. Le peuple n'admet plus qu'un Dieu lui impose de se sacrifier sans réciprocité au bonheur du petit nombre ; en revanche, estime Comte, il trouve naturel que tous travaillent, d'un commun accord, chacun selon ses aptitudes, au bonheur et à la grandeur du genre humain.

L'esprit révolutionnaire, ayant cru voir clair à travers les prestiges dont s'entouraient les maîtres, s'est montré cruellement irrespectueux : les chefs lui sont apparus comme n'étant que des hommes, peut-être

1. *Catéchisme*, p. 306.

les plus égoïstes des hommes ; or, aucun égoïsme ne mérite vénération. L'homme éclairé ne se prosterne que devant la grandeur d'un idéal authentique. L'égoïsme démasqué suscite l'universelle riposte des égoïsmes : si la personnalité des chefs est respectable, toute personnalité peut et doit l'être au même titre ; ou l'on dépouillera les chefs de tout caractère sacré, ou l'on traitera comme sacrées jusqu'aux plus humbles créatures humaines : si le chef a des droits, tous les hommes ont des droits. Et si nul n'a de droit, le sentiment du respect disparaît des relations humaines : voici venu le règne de la force devant laquelle on plie, mais avec le cœur plein de révolte. L'ordre est purement extérieur, précaire et sans âme. Précaire parce que la force change vite de mains et que les gouvernants en apparence les plus forts ne résistent pas indéfiniment à la rébellion de multitudes mécontentes que ne contient aucune vénération, aucun amour.

Certes l'idée de droit naturel comporte encore un élément de mysticisme capable de faire parfois échec aux entreprises brutales ou sournoises de la force. Mais l'on constate qu'en pratique, la revendication individuelle du droit ne sait guère se limiter ; l'égoïsme est d'autant plus dangereux qu'il se revêt ici des honorables apparences d'un idéal ; l'idée de droit aggrave l'égoïsme, d'une exaltation fanatique. Timide, prudent, confus s'il s'avouait à lui-même sa vraie nature, l'égoïsme a toutes les audaces quand il peut se parer de nobles prétextes : soldat d'un idéal, défenseur du Droit lésé en sa propre personne, l'individu devient capable de se porter aux plus folles révoltes, aux plus redoutables violences. Il y a trop de points de contact entre le pur égoïsme naturel, et l'individualisme plus ou moins mystique, pour que l'idéal du droit soit capable de réduire les antagonismes sociaux, d'établir la bienfaisante continuité humaine, de maintenir l'âme sur les

confins de l'illusion qu'il n'y a pas d'individus séparés, mais un seul Grand-Etre, une seule grande âme qui se perfectionne à travers d'immenses durées, et n'est point menacée par la mort. L'idéal du droit, même sous ses formes les plus mystiques, n'éloigne pas assez l'individu de penser à soi ; il lui faut un autre idéal. Mais pour que l'égoïsme ne soit point de nouveau mis en éveil, il est indispensable que les chefs ne puissent être soupçonnés de ne penser qu'à eux-mêmes ; il faut qu'ils méritent par leur dévouement aux faibles, de susciter la vénération des faibles pour les forts ; il faut qu'il n'y ait plus duperie à vénérer les chefs, et il n'y aura plus duperie s'ils pratiquent la réciprocité, s'ils donnent au moins l'équivalent de ce qu'ils reçoivent. Première étape vers l'union universelle des cœurs, mais première étape seulement, car l'idée de services réciproque peut encore faire songer au sage calcul d'un égoïsme averti : l'union véritablement rédemptrice doit se faire dans la conviction que chefs et subordonnés sont tous également au service d'un même idéal.

« Dévouement des forts aux faibles ; vénération des faibles pour les forts », tel est le secret de l'ordre souple vivant et durable. « L'harmonie publique repose sur l'activité combinée des deux meilleurs instincts altruistes respectivement convenables aux inférieurs et aux supérieurs dans leurs rapports mutuels.. (mais) on ne peut assurer le dévouement des forts aux faibles que par l'avènement d'une classe de forts qui ne puisse obtenir d'ascendant social qu'en se dévouant aux faibles, d'après leur libre vénération. C'est ainsi que le sacerdoce devient l'âme de la vraie sociocratie. Mais cela suppose qu'il se borne toujours à conseiller, sans pouvoir jamais commander¹. » La direction suprême des sociétés doit appartenir au clergé positiviste. Mais

1. *Caléchisme*, p. 307.

pour que le sacerdoce ne manque pas à sa mission, il faudra qu'il se tienne constamment à l'écart des tentations égoïstes, qu'il renonce au pouvoir politique et même à la richesse ; un modeste traitement annuel lui suffira : « tout prêtre qui vendrait ses livres ou ses leçons serait sévèrement puni, jusqu'à perdre son office dès la troisième infraction¹ ». S'il fait toujours preuve d'un parfait désintéressement, le pouvoir spirituel conservera toute son indispensable autorité, se conciliera la vénération des patriciens et des prolétaires ; il gouvernera par la persuasion, d'autant plus facilement qu'il enseignera une religion démontrable, et que son entier dévouement aux intérêts publics sera plus manifeste.

Mais le pouvoir temporel n'éveillera-t-il pas la défiance du prolétariat ? N'est-il pas à craindre que les chefs temporels ne songent avant tout à leur propre puissance et ne traitent la foule des hommes comme de simples moyens ? Le danger existe ; mais on peut y parer en établissant une hiérarchie des fonctions sociales ; les subordonnés, responsables devant leurs supérieurs, et ainsi de proche en proche jusqu'au sommet, les détenteurs des plus hautes fonctions temporelles, maintenus dans le devoir par le contrôle moral du sacerdoce et de l'opinion publique. Il faut en finir avec le régime électif, qui ne pouvait être qu'un expédient passager, une protestation contre le régime des castes. « En lui-même, tout choix des supérieurs par les inférieurs est profondément anarchique ; il n'a jamais servi qu'à dissoudre graduellement un ordre vicieux. » L'on renoncera donc au régime démocratique, tout en esquivant les inconvénients des anciennes aristocraties. La solution, pense Comte, consiste à substituer « à l'autorité théocratique, uniquement fondée sur la naissance, l'hérédité sociocratique, résultée toujours d'une libre

1. *Caléchisme*, p. 308.

initiative de chaque fonctionnaire... Le digne organe d'une fonction quelconque devient toujours le meilleur juge de son successeur, dont il doit toujours soumettre la désignation à son propre supérieur. C'est seulement dans l'ordre spirituel que tous les choix appartiennent au chef suprême, afin d'obtenir la suffisante concentration d'un office aussi difficile¹. » Le libre choix du successeur par le titulaire de la fonction assurerait aux chefs l'indépendance à l'égard des subordonnés, indépendance hors de laquelle on ne saurait concevoir de réelle autorité, de durable prestige. Et d'autre part, l'on éviterait ainsi d'abandonner aux hasards de la naissance le choix des dirigeants ; les aristocraties héréditaires se sont discréditées par leur incompétence de plus en plus marquée : les descendants, trop souvent inférieurs à leurs prédécesseurs, ne se sentaient pas suffisamment tenus à l'effort indispensable pour se rendre véritablement dignes d'un privilège qu'ils n'avaient rien fait pour mériter. Les hommes sentirent peu à peu s'éveiller leur défiance à l'égard de chefs dont les maladresses, l'égoïsme et l'orgueil insouciant avaient sur l'existence des multitudes tant de répercussions douloureuses. Accorder aux titulaires des fonctions le libre choix de leurs successeurs, c'est spéculer sur le désir qu'éprouvent fréquemment les hommes, de voir continuer leur œuvre, et prospérer les entreprises auxquelles ils ont consacré leur vie. Il est vrai que ce désir ne l'emporte pas toujours sur les préférences du sentiment familial et de l'amitié ; il est vrai aussi que nul n'est infailible même quand il cherche en toute impartialité, à distinguer le plus digne. Pour restreindre le risque d'un mauvais choix, Comte fait intervenir le contrôle des supérieurs, et lorsqu'il s'agit des plus hautes fonctions, le contrôle de l'opinion publique et surtout du sacerdoce : « Le chef doit désigner

1. *Catéchisme*, p. 311.

solennellement son successeur en recevant... le sacrement de la retraite à un âge où son choix peut encore être librement modifié d'après les avis convenables. » Le prestige des actes solennels et des cérémonies traversées du frisson des foules animées d'un confus idéal de noblesse et de grandeur désintéressée peut réduire dans le cœur du chef les prédilections que ne justifie pas l'intérêt social ; il est encore à un âge où les facultés de discernement sont à peu près intactes et où la volonté demeure assez souple pour ne point s'obstiner en quelque résolution déraisonnable. Au besoin, « dans les cas exceptionnels, le sacerdoce pourrait, en refusant cette consécration (le sacrement de la retraite), empêcher assez ce dernier acte d'un pouvoir indigne ou incapable¹ ».

« Dans chaque république particulière (de la grande fédération occidentale), le gouvernement proprement dit, c'est-à-dire le suprême pouvoir temporel appartiendra naturellement aux trois principaux banquiers, respectivement livrés de préférence aux opérations commerciales, manufacturières et agricoles. C'est donc surtout à ces deux cents triumvirs que le sacerdoce occidental, dirigé par le Grand-Prêtre de l'Humanité, devra dignement soumettre les réclamations légitimes d'un immense prolétariat. La classe exceptionnelle qui contemple habituellement l'avenir et le passé, applique alors au présent toutes ses sollicitudes, en parlant à ceux qui vivent au nom de ceux qui vécurent et pour ceux qui vivront². » La prééminence morale d'un sacerdoce formé aux rigoureuses disciplines de la science, profondément généreux et passionnément attaché à sa mission religieuse, assurera donc la cohésion entre les divers éléments de la société, la continuité de l'effort à travers les générations. C'est à cette intime solidarité

1. *Caléchisme*, p. 312.

2. *Ibid.*, p. 313.

qu'il faut en venir pour qu'il existe dans le monde un paradis de douceur et de tendresse où l'on n'ait plus à redouter les obsessions de la solitude morale. Le Positivisme s'applique à réaliser dans les institutions et dans les âmes, les conditions d'un ordre humain où n'interviennnent pas les âpretés de la contrainte, et qui ne soit pas un compromis toujours précaire et douloureux entre le despotisme des chefs et l'esprit de révolte des subordonnés.

L'ordre profond et permanent ne peut résulter de combinaisons égoïstes : il faut que supérieurs et subordonnés renoncent également à ne voir dans la vie sociale qu'un indispensable moyen d'atteindre leurs fins personnelles. L'éducation positiviste doit amener les hommes, quelle que soit leur profession, à se considérer comme des « fonctionnaires sociaux ». Ainsi, leur activité journalière qui peut sembler mesquine quand elle ne se propose d'autre but que d'assurer à l'individu les moyens de subsistance, revêt un aspect de noblesse, et s'environne d'un rayonnement de poésie quand on est pénétré de la conviction que le travail le plus modeste contribue à la vie et par conséquent au progrès, à la grandeur de l'Humanité. Que de fois n'avons-nous pas éprouvé le désir qu'une immensité de souvenirs et d'espérances s'ouvrit autour de notre heure présente, et nous donnât l'illusion de la prolonger à l'infini, l'illusion de sentir dans les moyens même les plus humbles de nos tâches quotidiennes, dans le décor social où se déploie notre effort, l'âme des innombrables générations qui ont lutté pour défendre la vie humaine dans ce grand univers indifférent. Les richesses matérielles et morales dont bénéficie notre présent, quelle beauté ne leur trouverions-nous pas, si nous étions préparés à pressentir tout ce qu'elles résument de douleurs et de joies, tout ce qui peut frissonner en elles de tant d'êtres disparus depuis les sombres origines ! Sortilège d'imagination, sans doute,

mais qu'importe ! La poésie du passé compte parmi les artifices bienfaisants de l'instinct qui façonne les âmes pour les adapter tant bien que mal aux conditions d'une existence où surabondent les raisons de désespérer. La conviction que l'on travaille non pas seulement ni surtout pour soi, mais pour d'autres hommes, et que votre effort s'insère dans une immense activité d'ensemble, confère à votre humble tâche, comme un reflet de grandeur sacrée. Le geste du semeur ne serait pas « auguste » si l'on y voyait seulement le moyen de satisfaire aux besoins d'un individu ou même d'une famille, encore moins si on le savait inspiré seulement par le besoin de lucre et la cupidité paysanne. Mais il devient presque un geste religieux lorsque, sans préciser, l'on songe qu'il est destiné à pourvoir à la subsistance des hommes, et qu'il est par là-même l'humble prélude indispensable aux grandes réalisations spirituelles. Que nos gestes professionnels parviennent à soulever ainsi les rumeurs émouvantes de la vie multiple et indécise, il y a de quoi nous assurer quelques belles exaltations de poésie, qui tombent promptement, sans doute, mais laissent au fond de l'âme resserrée sur l'étroit présent, un sentiment de force accrue et comme un rayonnement de confiance.

Ainsi la conviction que l'on tient un rôle dans la vie d'un grand ensemble peut en quelque mesure, libérer de l'obsession égoïste, les hommes de toute catégorie sociale, ennoblir l'obéissance et consolider le commandement. L'obéissance par respect sincère ou par amour n'est point servilité, et il n'y a point d'amertume à plier devant ceux qui commandent, quand ils ne le font pas en leur nom, mais au nom de l'Humanité. Artisans d'une même œuvre grandiose et passionnément aimée, chacun à son rang, les hommes formés par la religion positiviste ne pourraient plus se regarder les uns les autres avec envie et défiance. Les lourdes

responsabilités des chefs feraient « généralement regarder comme plus digne de pitié que d'envie une élévation qui n'a d'autre compensation solide qu'une meilleure participation au bien public¹ ». Les subordonnés se réjouiraient d'une destinée qui les exempte du souci des graves décisions, et leur assure la liberté d'esprit nécessaire pour goûter la douceur des joies familiales. L'on se pénétrerait en outre de cette conviction que le mérite peut être égal à remplir dignement n'importe quelle tâche, et que l'intelligence et la valeur morale ne sont point l'apanage exclusif des dirigeants. Bref, Comte mobilise contre l'égoïsme tout un ensemble de sentiments et de considérations ; mais il place le meilleur de son espoir dans l'autorité du sacerdoce. Le prêtre, par les tendances naturelles qui déterminent sa vocation, par la discipline d'esprit et de cœur qu'il subit, est mieux préparé que les autres hommes à la pratique du désintéressement ; c'est à lui qu'il appartiendra d'atténuer la redoutable volonté de puissance des chefs temporels. En lui-même, le règne des banquiers, que les fatalités de l'évolution historique substitueront bientôt définitivement à celui des chefs d'armée, comporterait de plus grandes possibilités de douceur, de coopération confiante, de souple harmonie ; mais l'influence du prêtre doit achever d'amortir les heurts en tempérant de générosité les goûts de richesse et de domination, et en entretenant dans le prolétariat, la résignation du respect et du dévouement par une noble cause. Le temple positiviste se trouvant « naturellement placé sous le protectorat temporel du banquier adjacent, chargé, par le triumvirat national, de transmettre tous les paiements sacerdotaux, il s'ensuivra de fréquents rapports entre les prêtres et les principaux chefs industriels, de manière à ranimer spécialement chez ceux-ci la véné-

1. *Catéchisme*, p. 315.

ration résultée de leur propre éducation et prolongée par celle de leurs enfants¹ ».

Pour renforcer l'action du sacerdoce, Comte rêve d'une chevalerie nouvelle formée d'abord de patriciens veufs, autour desquels se grouperaient comme aspirants des jeunes gens fortunés et enfin un certain nombre de prolétaires particulièrement dignes. Disposant d'énormes capitaux, cette association exercera « spontanément, ou d'après l'appel du sacerdoce, une ingénieuse intervention dans les principaux conflits. Sa noble protection ne se bornera point aux prolétaires opprimés : elle doit aussi garantir les prêtres contre la tyrannie temporelle². » Les risques de tyrannie et de désordre diminueront, estime Comte, si les grands Etats se dissocient de manière que la grande République occidentale se trouve « partagée en soixante républiques indépendantes, qui n'auront de vraiment commun que leur régime spirituel ». — « Les soixante républiques de l'Occident régénéré ne se trouveront habituellement liées que d'après une même éducation, des mœurs uniformes, et des fêtes communes. En un mot, leur union sera religieuse et non politique... Le Grand-Prêtre de l'Humanité constituera, mieux qu'aucun pape du Moyen âge, le seul chef vraiment occidental³. » De là sa force : il pourra « au besoin, concentrer toute l'action sacerdotale, afin de réprimer chaque triumvirat tyrannique, en invoquant d'ailleurs les chevaliers voisins, et même la paisible médiation des gouvernements impartiaux ». Arbitre dans les conflits entre Etats, le Grand-Prêtre soutenu par tout le sacerdoce discipliné et dévoué, interviendra encore pour résoudre les conflits sociaux, notamment les antagonismes industriels, apaiser les luttes de classes. Quand les revendications du prolétariat

1. *Catéchisme*, p. 320.

2. *Ibid.*, p. 322. Cf. *Politique positive*, IV, p. 336.

3. *Ibid.*, p. 323.

lui paraîtront légitimes, « sa digne sanction pourra procurer aux coalitions ouvrières une extension décisive, en y faisant participer tous les collaborateurs occidentaux, même en dehors de la profession compromise. Mais réciproquement, quand le sacerdoce blâmera la conduite des travailleurs, ou seulement refusera de l'approuver, les entrepreneurs surmonteront aisément toutes les réclamations vicieuses¹. » Ainsi tendront à prévaloir de plus en plus les influences de l'idéalisme humanitaire ; la force temporelle de mieux en mieux assujettie au contrôle du pouvoir spirituel, une discipline sans raideur, recherchée spontanément par des âmes de mieux en mieux préparées aux conditions d'une vie sociale de coopération, tels sont les deux traits essentiels de la grande réforme sociale que poursuit Comte, réforme des institutions parallèlement à la réforme des esprits et des cœurs.

1. *Catéchisme*, p. 324.

CHAPITRE VI

L'ACCEPTATION DE LA MORT

Mais il restera toujours la mort. Si la religion nouvelle est capable d'instituer l'ordre sur terre, comment apaisera-t-elle notre désir de retrouver ceux que nous aimions et qui sont morts, notre désir de vivre nous-même indéfiniment ? Comte n'a pas nettement senti qu'une religion et une morale sans nuance mystique, sans les prestiges du sacré, de l'ineffable, du surnaturel, ne sauraient toujours suffire à nos besoins profonds d'infinie sécurité, de grandeur et de victorieuse béatitude. Il ne l'a guère senti ; c'est donc qu'il est possible de trouver assez d'apaisement et de réconfort dans le Positivisme ? Peut-être ; mais il faut pour cela une prédisposition à se contenter de peu, une aptitude à mortifier inconsciemment en soi-même la volonté de vivre, à s'interdire les aspirations et les rêves démesurés, à perdre l'amour de soi dans la reposante obsession d'autrui, dans les grandes visions de l'histoire et l'anticipation de l'avenir humain.

Certes si l'on réussit à se déprendre de soi-même, l'on souffrira moins de se savoir condamné à mourir ; mais comment dissiper tout à fait cette ombre qu'entretient en un si grand nombre d'hommes, la permanente conviction que l'on ne reverra plus ceux que l'on aime, et qu'il vous faudra bientôt fermer pour toujours les yeux sur le monde ? Que l'on se console en songeant qu'il restera quelque chose de nous dans la suite des

siècles, si nous avons travaillé pour l'Humanité, comment échappera-t-on à la terreur du vide, de l'inconscience et du néant, le jour où votre imagination ne parvenant plus à se blottir, tranquille et satisfaite, dans la représentation confuse des longs siècles d'existence promis à l'Humanité, concevra la dernière heure du dernier homme, et sentira lui manquer sur l'abîme, le dernier support de conscience où pouvait se maintenir obscurément le souvenir des multitudes mortes ? « Tout ce qui n'est pas infini est court. » Et même si l'Humanité ne devait jamais mourir, et s'il devait subsister indéfiniment quelque vestige de notre personnalité dans l'âme des innombrables générations qui nous succéderont dans la vie, une telle certitude suffirait-elle toujours à nous libérer du besoin de survivre personnellement ? Le souvenir même le plus intense de nos défunts suffit-il à remplacer leur présence réelle, et nous console-t-il assez de la certitude qu'ils n'existent plus ?

Et certes il n'est pas question de méconnaître la pénétrante poésie du souvenir, l'idéalisation que le temps et le regret font étrangement subir à l'image de ce qui n'est plus. Mais s'il nous arrive, les premières douleurs apaisées, de nous complaire au souvenir des morts, et d'en éprouver l'heureuse influence dans l'orientation de notre vie, il est des heures où brusquement se déchirent ces douces nuées de sereine tendresse : les exigences profondes du cœur, passagèrement assoupies, se réveillent et se démasquent, et l'on éprouve jusqu'à l'angoisse que le souvenir n'est qu'un vain simulacre, une misérable dépendance de nous-même, vide de ces virtualités mystérieuses qui nous inquiètent et nous attirent, en présence d'une personnalité vivante. Se retrouver soi-même, et ne retrouver que soi dans l'image d'un être que l'on aime, sentir qu'elle est condamnée à s'évanouir avec votre conscience, ne plus pouvoir en attendre aucune spontanéité, aucune nouveauté

d'actions et de paroles, ne plus pouvoir éprouver en sa présence le sentiment d'un indéfini que nous voudrions conquérir, et qui tient toujours notre désir en haleine, car la réalité vivante est inépuisable !

On s'étonne du sérieux avec lequel Comte nous vante la supériorité de « l'existence subjective sur l'existence objective ». Si l'on ne connaissait sa gravité de pontife, l'on serait tenté d'attribuer à une peu décente ironie, ces pages du *Catéchisme positif*, où il nous présente l'incomparable avantage de ne croire qu'à une survie purement idéale et si précaire dans la mémoire des hommes. Admettre avec les anciennes religions que les morts vont vivre dans un monde ineffable où nous les retrouverons un jour, quelle misérable consolation auprès de la certitude qu'ils n'existent plus en eux-mêmes et pour eux-mêmes, et que nous possédons pleinement la seule chose qui subsiste d'eux, leur image « idéalisée par soustraction », c'est-à-dire dépouillée de tous les défauts, lavée de toutes les impuretés, définitivement affranchie des fatalités matérielles ! « Nos morts chéris ne sont plus dominés par les lois rigoureuses de l'ordre matériel, ni même de l'ordre vital¹. » Nous disposons librement de leur souvenir ; rien ne peut nous en priver ; plus d'absence à craindre, plus de malentendus, plus de ruptures. C'en est fini de la sourde inquiétude dont nous tourmentait la pensée que les êtres chers étaient sans cesse guettés par les déchéances de la maladie ou de la vieillesse. La mort les affranchit du temps ; « nos pertes prématurées se trouvent ainsi procurer une éternelle jeunesse aux objets de nos affections² ». Pourquoi ne pas ajouter que leur mort nous guérit du tourment de les savoir mortels ?

Certes, ces singulières consolations ne sont pas

1. *Catéchisme*, p. 186.

2. *Ibid.*

étrangères à toute réalité psychologique. Il est certain que l'on éprouve parfois quelque soulagement à ne plus appréhender le malheur quand une fois il est arrivé ; il est certain que les inévitables imperfections de l'être réel, ou, si l'on veut, les incompatibilités grandes ou petites entre les caractères, toutes les misérables incommodités de l'existence empêchent trop souvent de goûter le bonheur qu'il pourrait y avoir à vivre avec ceux que l'on aime. Peut-être n'y a-t-il de bonheur que dans le rêve des paradis perdus, et n'éprouve-t-on toute la force et toute la suavité de la tendresse qu'à travers les épreuves de la séparation provisoire ou définitive. Mais réussira-t-on toujours à façonner l'âme de manière qu'elle esquivé la douleur du regret sans le secours de l'espérance, et qu'elle trouve assez de joie dans l'affectueuse vénération pour un souvenir ?

Serons-nous guéri de la peur de mourir si nous obtenons l'assurance que notre souvenir idéalisé et tendrement caressé subsistera dans quelques âmes ? Sans doute il nous arrive de nous cramponner à cette illusion de survie : que d'hommes croient à la gloire, s'inquiètent du souvenir qu'ils laisseront parmi les vivants, se consolent en songeant qu'ils lègueront à la postérité, une œuvre ou simplement une image d'eux-mêmes dans quelque touchante ou noble attitude ! Que d'hommes se consolent d'être condamnés à mourir, à l'idée qu'une longue descendance conservera pieusement leur mémoire d'ancêtre ! L'éducation qui peut tant, peut accoutumer les âmes à ne point trop demander, à ne point trop analyser. Des êtres sains, régulièrement pourvus de tout ce qui est nécessaire à leur existence, ne souffriraient peut-être que fort exceptionnellement à la pensée de l'inévitable mort définitive. Mais quels affreux retours, parfois, vers le passé quand on se sent vieillir ou qu'un deuil, subitement, anéantit tout le tiède abri d'insouciance où la vie parvient si souvent à s'attarder au calme

bonheur de l'instant ! Quelques jours ou même quelques heures de détresse peuvent nous jeter à de telles profondeurs de désespoir, que les longues années de vie paisible ne nous paraissent point capables de les compenser ; il nous faudrait alors, pour nous tirer de l'abîme, la certitude totale qu'il existe un absolu divin et que nous sommes appelés à la vie éternelle. Mais, tant d'autres jours, les douloureuses profondeurs se dérobent sous de riantes surfaces ; aucune vive impression n'ébranle la conscience ; nous ne pressentons plus au-dessous de la sérénité lumineuse de nos pensées, le tumulte des souvenirs et des désirs anxieux ; il nous paraît alors si simple et si bénin de mourir !

Et, tant d'autres fois, sans atteindre au calme d'une telle indifférence, nous parvenons à nous masquer les tristes horizons de la mort, par la conviction que le souvenir intense, précis, obsédant d'un être disparu est presque l'équivalent de son existence réelle. C'est un des recours de notre nature pour tenter de vaincre cette fatalité du temps où tout s'évanouit, que de susciter obstinément, et de pousser, s'il se peut, jusqu'à l'hallucination, le souvenir de ceux que l'on aime. Recours bien dangereux parfois et pire que l'oubli, car si elle n'aboutit pas aux illusions complètes de la folie, la résurrection du passé dans une image sommaire et inconsistante n'a pas toujours le charme léger des rêveries où la sensibilité se contente d'effleurements. Trop souvent le souvenir réveille l'avidité amère de désirs vaincus, la révolte douloureuse de toute l'âme, une révolte sans ivresse parce qu'elle ne réussit plus à se dissimuler qu'il lui est impossible d'aboutir. Heureux quand une surabondance d'énergie et de jeunesse nous permet de transposer nos épreuves personnelles sur le plan de l'universel, et de savourer les joies d'une illusoire communion de toutes les âmes dans le pardon, la pitié, le noble désintéressement d'une définitive déses-

pérance ! Mais ces sortes d'extases de désespoir lyrique où ce peut nous être une béatitude que de souffrir à la pensée de l'inévitable échec de toute l'aspiration humaine vers des refuges éternels, ne peuvent nous être données que par intermittence ; elles ne remplacent que précairement le profond et permanent réconfort de la foi religieuse en l'immortalité.

Le lourd style grisâtre de Comte, ce style où ne frissonne aucune émotion, où n'ondule aucune caresse, est le moins apte qui soit à susciter autour des pensées les plus navrantes, des enchantements de poésie où tout se transfigure, et où les plus funèbres motifs revêtent confusément les nuances les plus suaves et les plus grisantes de la vie. Comte entreprend gauchement de convaincre la femme qu'il est plus consolant de se complaire à l'évocation d'un souvenir que d'espérer une communion spirituelle dans un au delà mystérieux. Ce que nous aimions dans l'être disparu, n'était-ce pas sa forme familière, ses propos, ses gestes, son sourire, sa voix, tous les signes corporels d'une certaine sensibilité, d'un certain tour d'esprit, d'un caractère ? Que pourrait-il rester de tout cela dans les indicibles paradis théologiques où les âmes n'entreraient qu'après avoir subi l'étrange dépouillement qui les désincarne pour les sanctifier, les épure de tout ce qui est véritablement humain ? Eprouverions-nous encore le bonheur exquisement inquiet de la tendresse, pour des âmes immobilisées dans une éternelle béatitude ? Une communion parfaite, une absolue continuité de contemplation sans aventures peuvent-elles, à la réflexion, nous tenter plus que le néant ? Peut-être ne faut-il voir dans notre appréhension d'une monotonie de perfection et de bonheur sans trouble, qu'un effet de notre infirmité passagère de créatures exilées. Mais il est certain que, la plupart du temps, nous ne concevons guère le bonheur pour nous et pour les nôtres, sans notre forme terrestre, nos hum-

bles joies et nos petites fêtes enchantées d'espérances et de souvenirs communs. Pourrions-nous aimer intensément, durablement des êtres qui n'auraient pas besoin de notre amour parce que tous leurs désirs seraient comblés, et qu'ils seraient définitivement à l'abri de toute inquiétude ? Nous voudrions revivre avec ceux que nous avons perdus, mais revivre dans des conditions à peu près identiques, et nous finissons souvent par nous apercevoir que le paradis de nos rêves est dans notre passé, dans les jours de notre enfance et de notre jeunesse, dans les belles heures de vie fraîche et limpide que nous avons vécues avec des êtres chers. Illusion, certes : le passé, quand il était notre présent, devait être comme tout présent, encombré de malaises, d'occupations médiocres et sans joie, et du désir d'évasion vers l'avenir ; mais illusion presque fatale ; il nous semble parfois que nous nous contenterions de revivre le passé, et qu'au fond, notre besoin d'immortalité ne demande pas autre chose. Mais souvent aussi, l'illusion se dissipe, et nous comprenons que le passé perdrait ses adorables séductions s'il devenait le présent, et si nous fermions toute issue à l'espoir de ne jamais mourir. Répéter le passé, cela pourrait-il nous délivrer du sentiment d'insuffisance que nous éprouvons au sein de tous nos plaisirs et de tous nos bonheurs vécus ? Perdrions-nous la douloureuse hantise de l'irréparable séparation, quand nous devons nous borner à revivre en imagination le temps qui nous fut commun avec les êtres aimés qui ne sont plus ? Notre esprit hésite d'une illusion à l'autre, flotte de la consolation à la déception, de la confusion qui apaise, à la lucidité qui dégrise.

Comte s'applique à étouffer le besoin de survivance réelle, parce que toute sa doctrine exclut l'espoir de le satisfaire. Pour l'atténuer, il montre que cette survie, telle que la promettent les religions traditionnelles, n'a rien de fort désirable, et que c'est une médiocre conso-

lation pour ceux qui restent, de se dire que les disparus existent encore sans que l'on puisse aucunement imaginer la forme et les conditions de leur nouvelle existence. Circonstance aggravante : les religions théologiques tiennent continuellement les esprits sous la menace d'une damnation. La consolation d'espérer survivre n'est-elle pas cruellement compensée par l'appréhension d'un supplice éternel, et l'incertitude où nous devons rester jusqu'à notre mort sur le sort de nos défunts dans le monde surnaturel ? Nous ne les reverrons pas s'ils sont damnés, et si le paradis s'ouvre pour nous. Et si nous devons les revoir parmi les souffrances, quelle aggravation de nos propres tortures ! Les perspectives d'une survie dans l'au-delà des anciennes religions ne sont rien moins que riantes, et mieux vaut, estime Comte, en être réduit à se contenter d'une calme existence idéale dans le souvenir.

Des phrases embarrassées cherchent à noyer dans la confusion la différence malheureusement trop marquée entre l'existence réelle et l'existence purement idéale : « Le contraste fondamental entre la vie objective et la vie subjective, consiste en ce que la première est directement dominée par les lois physiques, et la seconde par les lois morales : les lois intellectuelles conviennent également à toutes les deux. Une telle distinction devient moins tranchée, quand on reconnaît que, dans les deux cas, l'ordre le plus général prévaut toujours sur le plus spécial. Car la différence se réduit alors au mode d'appréciation de la généralité¹. » Pour la connaissance, l'objet de la morale, c'est-à-dire la vie spirituelle de l'homme est l'objet le plus complexe de tous ; il comprend les objets de toutes les autres sciences ; toutes les sciences ne sont que des points de vue abstraits sur l'objet de la morale. L'objet de

1. *Catéchisme*, p. 187.

la morale comporte donc, outre les lois spécifiquement morales, toutes les lois, même les lois physiques. Comme dans une sorte d'idéalisme absolu, la différence entre l'existence dite physique et l'existence dite spirituelle, n'a rien d'irréductible. « Les notions morales comprennent nécessairement toutes les autres, que nous en tirons par des abstractions successives¹. » Les propriétés ou lois physiques ne sont que des abstractions ou, si l'on veut, des aspects de la réalité morale ; l'être qui possède l'existence morale possède donc éminemment l'existence physique ; ou du moins, exister idéalement, cela vaut autant et mieux qu'exister physiquement. Cela vaut autant parce que, selon Comte, les lois morales sont aussi générales que les lois physiques ; elles apparaissent comme aussi générales si l'on se place au point de vue subjectif, autrement dit, la réalité morale étant la plus complexe comprend tous les aspects essentiels de la réalité : en connaître les lois, c'est connaître virtuellement toutes les lois ; théoriquement, la science des faits moraux serait un résumé de toutes les sciences. Du point de vue objectif, les propriétés mathématiques sont les plus générales de toutes puisqu'elles se rencontrent dans toutes les parties de la réalité ; mais leur connaissance ne nous renseigne que sur un aspect du réel, sur l'aspect le plus pauvre, l'aspect quantitatif ; la connaissance mathématique laisse donc échapper une foule de propriétés ; elle est restreinte, et si l'on veut, moins générale. Ainsi la connaissance devient plus riche, plus compréhensive, plus approfondie, donc, en un sens, moins étriquée, moins bornée, plus générale, à mesure que, dans la hiérarchie des sciences, l'on passe des mathématiques à la sociologie, puis à la morale. En ce sens, la physique est moins générale que la morale, bien qu'elle soit plus générale objectivement, puisque les propriétés

1. *Catéchisme*, p. 102.

strictement physiques sont plus répandues que les propriétés morales.

Ces considérations admises, l'on ne voit guère comment Comte peut y trouver de quoi diminuer l'écart entre l'existence physique et l'existence purement idéale. Nos morts n'ont plus d'existence concrète, personnelle, voilà l'irréparable. Qu'importe maintenant que l'image qu'il nous en reste dans la mémoire obéisse aux lois de la psychologie, et que ces lois soient aussi générales que les lois physiques ? Jeu de mots ou de pensées approximatives, maladroite défense contre les douloureuses objections du cœur ! Comme l'on voudrait cependant pouvoir réduire cette différence trop cruellement évidente ! Tantôt l'on essaie d'endormir sous des équivoques les exigences critiques de l'esprit, tantôt, utilisant quelques réelles constatations psychologiques, l'on essaie de se convaincre que la différence entre la présence réelle et la présence idéale se réduit à une différence d'intensité entre deux images, et qu'un entraînement judicieux peut nous mettre en état d'amener jusqu'au seuil de l'hallucination, c'est-à-dire à peu près à l'illusion de l'objectivité, l'image que nous avons gardée de nos morts. Ces relents malsains de fièvre et de folie qui flottent autour de l'idée d'hallucination, nous pénétreraient plutôt du pressentiment glacial de la mort. Comte ne sait pas estomper en des brumes de poésie, les aspects sinistres d'une pensée. Toujours est-il que l'hallucination, suprême épanouissement de l'existence idéale ou vie subjective, nous est présentée par lui comme l'équivalent de l'existence réelle. « L'objet du culte subjectif se réduit à une sorte d'évocation intérieure, résultée graduellement d'un exercice cérébral dirigé suivant les lois correspondantes. L'image reste toujours moins nette et moins vive que l'objet d'après la loi fondamentale de notre intelligence. Mais puisque l'inverse a souvent lieu dans les maladies cérébrales,

une heureuse culture peut rapprocher l'état normal de cette limite nécessaire, fort au-delà de ce que l'on a dû croire jusqu'ici, tant que ce beau domaine resta vague et ténébreux¹. »

Notre imagination peut dédaigner les lois physiques ; il lui suffit, en agissant sur la plasticité du monde idéal, de respecter les lois de la psychologie humaine, de repousser les incohérences morales. Pour que l'image puisse devenir plus précise, plus vive, Comte conseille de pratiquer la « composition de lieu ». « Nos souvenirs intimes deviennent à la fois plus nets et plus fixes, quand on détermine assez le milieu inerte avant d'y placer la vivante image². » — « Préciser d'abord le lieu, puis le siège ou l'attitude, et enfin le costume, propres à chaque cas spécial. » Si nous connaissions mieux les lois psychologiques, Comte dit : les lois cérébrales, nous pourrions agir sur les esprits de manière à susciter en eux des souvenirs assez vifs pour que leur désir de revoir leurs défunts fût pleinement satisfait. Par un effort d'imagination disciplinée, nous parvenons à nous représenter certains fragments de l'avenir ; la science prévoit ; pourquoi ne nous donnerait-elle pas le pouvoir de reconstituer minutieusement l'image du passé ? « Quand les lois supérieures seront assez connues, le sacerdoce positif y puisera des résultats plus précieux, et même plus réguliers, que ceux de la meilleure astronomie³. »

Dès maintenant nous sommes capables en quelque mesure d'accomplir ces résurrections spirituelles ; nous pouvons tendre toutes les forces de notre âme vers la reconstitution des heures évanouies et la représentation très nette de nos disparus. Nous pouvons, sans aller jusqu'à l'affadissement d'une idéalisation excessive qui ne laisserait point subsister « leur vrai caractère, même

1. *Catéchisme*, p. 186.

2. *Ibid.*, p. 188.

3. *Ibid.*, p. 189.

physique et surtout moral », écarter de leur souvenir « les imperfections qui ternirent toujours leur vie objective¹ ». Ce nous est d'ailleurs une tendance naturelle que d'oublier les défauts des morts pour ne nous rappeler que leurs qualités. Idéalisés avec toute la mesure convenable, ils contribueront encore mieux peut-être que de leur vivant, à perfectionner notre pensée et notre caractère, à embellir, à enrichir notre existence. Et n'est-ce pas tout ce que nous pouvons attendre et même désirer de la part d'une personne vivante ?

Comte n'est pas sans avoir soupçonné l'insuffisance de cette résurrection, sans avoir senti la cruelle différence entre le simulacre que nous portons en nous comme une misérable dépendance de nous-même, trop connue, vidée de tout le merveilleux mystère de la vie, et le sujet réel qui est, devant nous, tout un univers d'où nous sommes exclu, mais duquel nous pouvons attendre de frais renouveaux et de prodigieux enrichissements. Il faut coûte que coûte vaincre cette tristesse de solitude, et Comte réussit plus ou moins à émousser, en lui-même, l'esprit critique ; il arrête instinctivement l'analyse, amortit le sentiment de la différence entre nos rapports avec une personnalité vivante et nos rapports avec le souvenir que nous en avons gardé. « Nos morts, écrit-il, sont affranchis des nécessités matérielles et vitales, dont ils ne nous laissent le souvenir que pour nous les mieux représenter tels que nous les connûmes. Mais ils ne cessent pas d'aimer, et même de penser, en nous et par nous. Le doux échange de sentiments et d'idées que nous entretenions avec eux, pendant leur objectivité, devient à la fois plus intime et plus continu quand ils sont dégagés de l'existence corporelle. Quoique la vie de chacun d'eux se trouve dès lors mêlée profondément avec la nôtre, son originalité morale et mentale

1. *Catéchisme*, p. 191.

n'en est aucunement altérée, lorsque son caractère fut vraiment distinct. On peut même dire que les principales différences deviennent plus prononcées, à mesure que ce commerce intime se développe mieux. »

Cette sorte d'hallucination interne, cette illusion presque complète qu'un être distinct de nous vit en nous, et nous continue ses inspirations n'est pas irréalisable ; mais combien d'êtres humains en sont-ils capables, et combien dure-t-elle chez les plus favorisés ? Et quelle tristesse s'il faut nous dire que le salut est dans une disposition d'âme voisine de la folie ? Cette pensée critique n'empêchera-t-elle pas presque toujours l'illusion de se former ? Et même si l'esprit réussit, par instants, à s'endormir dans cette précaire consolation, quels réveils de désespoir parfois, de ce désespoir qui ne veut pas être consolé par le lent assoupissement du temps où finissent par s'apaiser les pires détresses, de ce désespoir qui réclame une promesse absolue d'immortalité consciente.

Comte a sans doute éprouvé, au chevet de Clotilde, cet affreux sentiment de l'irréparable qui dénude toute notre misère, dans le glacial effondrement de toute espérance, et la douleur lancinante des souvenirs vaincus. Ce n'est pas dans le premier désarroi du deuil que les forces bienfaisantes de l'instinct peuvent exercer leur sortilège et réaliser dans l'âme leurs artifices de confiance. Mais peu à peu la vie reconstitue ses subtiles adaptations mentales ; le besoin d'échapper coûte que coûte aux ravages du désespoir affine l'ingéniosité de notre nature inconsciente qui réussit à émousser la douleur, partie en atténuant les exigences du désir, partie en suscitant de timides espoirs ou en faisant pressentir dans quelques pensées des virtualités enivrantes, en dorant certaines images d'une noble beauté, afin qu'à des mélancolies de résignation se mêlent des réconforts de grandeur morale et les joies hésitantes de rêves

chargés de promesses confuses. « Cette conception positive de la vie future, se persuade Comte, est certainement plus noble que celle des théologues quelconques, en même temps que seule vraie¹. » Plus noble parce qu'elle exclut toute trace de matérialisme, tandis que la plupart des théologiens parlent d'une résurrection de la chair, plus noble aussi parce qu'il y a quelque égoïsme à vouloir survivre à titre de personnalité indépendante, au lieu de n'être plus qu'un souvenir en d'autres âmes, plus noble enfin parce qu'elle est seule vraie, et qu'il y a quelque lâcheté à se complaire aux fictions consolantes. « Le Positivisme perfectionne l'immortalité, en même temps qu'il la consolide, quand il la transforme d'objective en subjective². »

Au surplus, s'il est vrai que, derrière l'image de nos défunts, il n'y a plus leur personnalité vivante, et que toute notre consolation s'obtient par un jeu de pensées, n'en était-il pas de même des consolations théologiques ? L'indécise conception d'une survie dans un monde surnaturel n'est qu'une pensée parmi tant d'autres, une pensée dont nous n'avons aucun moyen de prouver l'objectivité. Nos rêves d'immortalité n'ont jamais été que des rêves ; mais d'obscurs désirs s'évertuaient à les détacher de nous, et nous faisaient oublier que cette fantasmagorie d'un ciel imaginaire où nous espérons trouver un refuge à l'heure de la mort, sombrerait avec notre conscience. Nous ne sortions point de nous-même, certes, et nous ne prenions jamais réellement contact avec un surnaturel, mais notre instinct aménageait la bienfaisante illusion que nos idées, lourdes de certitude, équivalaient, ou peu s'en faut, à l'intuition du mystérieux univers des immortels. Et quand nous sommes réveillés de cette illusion, nous nous étonnons

1. *Catéchisme*, p. 192.

2. *Ibid.*,

qu'elle ait pu naître ; par un glissement de pensée presque inévitable, nous transposons quelque chose de notre scepticisme présent au cœur de l'illusion passée, et nous sentons alors toute l'insuffisance d'un rêve si précaire : ce n'était que rêve intérieur, et il n'était pas possible que cela nous libérât vraiment de l'horreur de la mort. Ou bien l'on se dit au contraire : mais ce rêve intérieur nous consolait ; nous y trouvions la force de supporter la mort des nôtres et la fuite du temps. Qu'avons-nous donc à faire de la réalité ? Ne nous suffit-il pas de nous enfermer dans la douceur de nos rêves ? — Il n'y avait pas plus d'objectivité dans les rêves qui défendirent tant de croyants contre le désespoir, qu'il n'y en a dans le souvenir des morts. A tout prendre, la consolation positiviste ne devrait donc pas se montrer inférieure à la consolation théologique. « La seule différence essentielle entre la nouvelle subjectivité et l'ancienne doit consister en ce qu'elle sera pleinement sentie et avouée, sans que personne la confonde jamais avec l'objectivité. Nos contemplations religieuses s'accompliront sciemment au dedans : tandis que nos prédécesseurs s'efforçaient vainement de voir au dehors ce qui n'existait qu'en eux-mêmes ; sauf à rejeter sur la vie future la réalisation finale de leurs visions¹. »

Comte, comme s'il sentait que la faiblesse de sa religion est bien dans cette négation de l'immortalité personnelle, s'efforce d'atténuer notre besoin de survivre, en l'accablant sous le discrédit. Outre qu'il y a quelque vilenie à s'enfermer dans l'illusion au lieu de regarder en face et d'accepter courageusement les dures conditions qui nous sont faites par l'invincible réalité, n'est-il pas outrecoûdant de revendiquer pour la personnalité souvent si médiocre, le privilège d'une existence immortelle ? Comment, si l'on attribue

1. *Catéchisme*, p. 182.

tant d'importance à l'être individuel, réussira-t-on à vaincre l'égoïsme ? L'ordre social que l'on voudrait parfait, inébranlable, ne restera-t-il point insuffisant et précaire aussi longtemps que l'on reconnaîtra aux individus une valeur d'éternité ? Comte trouve quelque bassesse dans la recherche du bonheur éternel ; comme si la grande affaire était de vivre toujours et d'être heureux ! Il lui déplaît que le mystique se dérobe au devoir social et dédaigne la communion humaine pour se replier vers Dieu. Mais peut-être cette réprobation passionnée des promesses d'immortalité s'inspire-t-elle du sentiment profond qu'il n'y a point de salut possible hors du complet oubli de soi, et que la personnalité, si elle restait vivante et consciente, porterait, même au sein de Dieu, à travers les siècles des siècles, cette angoisse de solitude et de faiblesse dont nous voudrions tant être délivrés !

Ne plus songer à soi, ne plus être soi, devenir l'Humanité immense qui nous survivra si longtemps, tel est le moyen de rédemption que nous propose Comte, le moyen d'affranchir notre présent des regrets et des cruelles anticipations. « Cette faculté de prolonger librement notre vie dans le passé et dans l'avenir, pour la mieux développer dans le présent, constitue le dédommagement nécessaire des puériles illusions que nous avons irrévocablement perdues¹. » Nous serons sauvés dans la mesure où nous serons parvenus à mourir à nous-même pour vivre en autrui. Que peut prendre la mort à qui n'a rien gardé, mais a mis le meilleur de son âme dans ce qui, nécessairement, lui survivra ? Comme le chrétien s'efforce par ses bonnes œuvres ou ses actes de foi, d'accumuler dans le ciel « des trésors qui ne passent point », le croyant de la religion nouvelle accroît son trésor d'immortalité par ses actes de renon-

1. *Politique positive*, II, p. 347.

cement et d'amour. Rien ne sera perdu de ce que nous aurons fait pour l'ordre et le progrès humains. La vie la plus modeste s'illumine d'un reflet d'éternité, au moindre geste de tendresse ; c'est notre égoïsme qui nous asservit aux tristesses de la solitude, du temps et de la mort. Nous sommes éternels, disait Spinoza, dans la mesure où nous pensons, où nous aimons l'éternel.

Il n'importe guère d'ailleurs que Comte ait cru nécessaire d'introduire parmi ses institutions religieuses, une cérémonie qui cherche à rappeler le jugement des âmes après la mort. Le sacerdoce pourra prononcer « l'incorporation » du défunt à l'Humanité ; en ce cas, « il préside au pompeux transport des restes sanctifiés qui, jusqu'alors déposés au champ civique, viennent occuper leur place éternelle dans le bois sacré qui entoure le temple de l'Humanité. Chaque tombe s'y trouve ornée d'une simple inscription, d'un buste ou d'une statue, suivant le degré de la glorification obtenue ». — « Quant aux cas exceptionnels d'indignité caractérisée, la flétrissure se manifeste en transportant convenablement le funeste fardeau au désert des réprouvés, parmi les suppliciés, les suicidés et les duellistes¹. » Geste collectif de reconnaissance ou de justice, désir de donner encore un semblant de satisfaction à l'individualité qui veut être récompensée de ses mérites, et qui aspire à se voir au delà de la mort, entourée d'honneurs, de vénération et d'amour ! Mais paradis où, somme toute, ne pénètre point l'égoïsme corrupteur, puisqu'il exclut la personnalité vivante ! Humble paradis, permis puisqu'il est bon que les survivants se souviennent et trouvent dans l'exemple des morts un réconfort de générosité et de grandeur d'âme ! Mais l'homme dont l'exemple n'a rien d'éminent et dont le souvenir précis n'a rien d'indispensable à

1. *Catéchisme*, pp. 219-220.

— 100 —

la vie spirituelle des générations qui le suivront, peut et doit se résigner à l'oubli total.

Enchantement des grandeurs spirituelles, vapeurs dorées qui flottent sur l'humble vie des hommes, fresques illusoire sur le morne infini, beauté nette de temples blancs dans l'aurore, sur la colline interdite aux foules, et qu'elles adorent d'en bas, prosternées, sacrifice des multitudes à des splendeurs qu'elles ignorent et qu'elles n'apprécieraient point, rêves de noble beauté que l'esprit tendu à travers les négations désespérantes élève au-dessus de la mort et de l'universelle souffrance, comme si la beauté pouvait être quelque chose en dehors des âmes qui la conçoivent et en jouissent ! « Le but de l'Humanité, écrit Renan, n'est pas que les individus vivent à l'aise, mais que les formes belles et caractérisées soient représentées et que la perfection se fasse chair... Mieux vaut quelque brillante personnification de l'humanité, le roi, la cour, qu'une médiocrité générale. Il faut que la noble vie se mène par quelques-uns, puisqu'elle ne peut se mener par tous. Ce privilège serait odieux, si l'on n'envisageait que la jouissance de l'individu privilégié ; il cesse de l'être si l'on y voit la réalisation d'une forme humanitaire¹. » L'édifice où quelques-uns prient pour la multitude qui n'a pas le temps de prier, donne un sens très pur à la vie humaine qui, sans idéal, ne mériterait pas plus de considération que celle des animaux. « Le résultat du travail obscur de mille paysans, serfs d'une abbaye, était une abside gothique, dans une belle vallée, ombragée de hauts peupliers, où de pieuses personnes venaient six ou huit fois par jour chanter des psaumes à l'Eternel². » Cette pathétique supplication vers l'inconnu, cette suprême effusion du désir inquiet qui

1. Renan, *Avenir de la science*, éd. 1925, p. 386.

2. Id., *Dialogues philosophiques*, p. 129.

s'exalte et s'enivre de son intensité même, et revêt les nuances indicibles du divin où il voudrait se perdre, s'apaiser, s'achever en béatitude infinie, cette longue floraison d'émouvante beauté spirituelle dans la tristesse des solitudes, Renan voudrait y sentir non seulement la plus ardente et la plus vive substance des cœurs humains, mais toute l'aspiration de cette nature qui nous résiste, et dont nous voudrions extraire comme une vaste marée de force et d'allégresse : « Cette vallée, ces eaux, ces arbres, ces rochers voulaient crier vers Dieu, mais n'avaient pas de voix ; l'abbaye leur en donnait une¹. »

La destinée des multitudes immolées paraît satisfaisante à l'aristocrate intellectuel, quand il y voit l'indispensable condition d'une haute culture où elles n'ont point accès. L'immolation consciente et volontaire d'un être humain à quelque but qui le dépasse, et dont la beauté supérieure lui inspire la vénération, ce consentement à une existence diminuée au profit d'un idéal que des privilégiés incarneront, et dont on sera condamné à ne pressentir que de loin l'élégance et le charme délicat, peut, à bon droit, paraître sublime. Mais quelle sublimité y a-t-il à être sacrifié par la force des hommes ou des choses à la réalisation d'un idéal dont on n'a pas le moindre soupçon ? Confusion d'idées et de sentiments : l'aristocrate jouit d'un idéal et du spectacle d'un monde où l'activité des multitudes bornées et misérables semble trouver sa justification dans un résultat qui plaît au raffinement de sa sensibilité et de son esprit. Il faut, pour les grandes réalisations humaines, du sang et de la douleur, et l'on est tenté d'absoudre une aristocratie d'avoir broyé d'immenses foules anonymes et passagères, pour en extraire les inoubliables magnificences d'un Versailles et l'immor-

1. Renan, *Dialogues philosophiques*, p. 129.

telle culture du Grand Siècle. Mais l'idéal n'existe point pour la foule si elle l'ignore et ne jouit même pas du réconfort de le vénérer. Aux yeux d'un homme qui connaît la pitié, il n'y a point de salut pour la multitude dans les Parthénons radieux sur les collines ; les temples de la très pure beauté ou de la noble vie spirituelle sont réservés à la gloire et à la fine volupté des élites ; encore ne peuvent-ils sauver l'élite que si elle réussit à se convaincre et à éprouver de tout son être que la beauté existe comme une force divine hors de son âme, qu'elle lui survivra, qu'elle resplendira encore, se suffisant à elle-même, dans un ciel mystérieux, quand toutes les âmes seront éteintes. Qu'une planète morte puisse porter encore, sur ses flancs, les débris des marbres augustes sculptés par le désir humain, cela peut sembler parfois une consolation suffisante, une défense contre le néant où s'évanouiront finalement toutes les consciences. L'élite ne peut être sauvée que si elle se considère non pas comme le but, mais comme le moyen de la haute culture. Si nous savons que toute la beauté est en nous, comment pourra-t-elle nous sauver de la mort, et nous donner l'illusion qu'en la savourant, nous dépassons les limites de notre personnalité, et nous élevons au-dessus du temps ?

Que toute immolation soit justifiée, que toute pitié puisse être consolée et toute appréhension du néant vaincue par la certitude que la civilisation humaine, en progressant, accumule d'immortels trésors de vie spirituelle, telle a été parfois, pour Renan, la conviction rédemptrice. Et dans ces domaines, la pensée de Renan prolonge les tendances mêmes du Positivisme. Tension exaspérée hors de l'égoïsme, âpre refoulement des prétentions individuelles, affirmation véhémement et répétée que l'existence des individus est nulle si elle ne contribue point, si peu que ce soit, à la réalisation d'un idéal. « Le grand nombre doit penser et jouir par procura-

tion. » Mais les plaisirs d'une élite n'auraient rien de sacré qui justifiât la résignation des multitudes, s'ils n'étaient une sorte de noble office qui doit être rempli, et comme un culte rendu à l'idéal. Nous nous résignerons mieux aux insuffisances de notre vie personnelle et à cette inévitable éventualité du néant et de l'oubli qui nous attendent, si nous avons appris à croire et à sentir passionnément qu'une seule chose est nécessaire ; l'avènement, fût-il passager, d'une émouvante grandeur humaine, fière, élégante et pleine de courage. Se détourner de soi, première condition de bonheur, mais condition insuffisante, car il ne s'agit pas seulement de se libérer de la souffrance ; le bonheur dont on rêve ne se réduit pas au bonheur négatif de l'apaisement et de l'impassibilité ; c'est le bonheur de la grande fête intérieure où brûlent des milliers de joies, où s'agitent et courent les ondes nuancées du désir, à travers un monde d'images, de souvenirs et de promesses. Se détourner de soi et se sacrifier, mais en faveur d'un idéal auquel on ne se sente cependant pas étranger, où l'on puisse retrouver quelque chose de soi-même, et goûter par avance l'illusion de survivre épuré par le renoncement.

Certes Renan ne s'attend guère à ce que les foules trouvent le bonheur dans cette prosternation devant un idéal chargé des plus délicates essences de la vie spirituelle. La question n'est guère, pour lui, d'enseigner au peuple une religion nouvelle ; ce qu'il veut, de toute la force de son instinct, c'est atteindre son propre salut à travers les obstacles dressés par son scepticisme. L'angoisse d'où il faut, à tout prix, s'évader, il l'a ressentie auprès du petit cimetière breton perdu dans la rumeur de la mer grise à l'infini, devant les crânes rangés dans l'ossuaire, et la terre bossuée de tombes anonymes. Pour la première fois, s'ouvrait à sa pensée, l'« abîme de silence où s'engloutit la vie humaine » ; mais il lui suffit alors, pour échapper au terrible vertige, de lever

les yeux sur sa mère, et de se rappeler la promesse d'immortalité contenue dans les pieux enseignements de son enfance. Qu'importe que tant d'êtres n'aient point laissé de souvenirs, s'ils survivent pour toujours au sein de Dieu ? Mais quand vient à manquer le refuge de la foi, comment échapper à l'« effroyable tristesse » de penser au « peu de traces que laissent après eux les hommes, ceux-là même qui semblent jouer un rôle principal » ? Comment résister à la sollicitation mortelle du gouffre quand on songe aux « innombrables générations qui se sont entassées dans les cimetières de nos campagnes » ? — « Mortes, mortes à jamais ?... » Question poignante à laquelle on voudrait répondre par l'acte de foi et d'espérance des antiques religions où tant d'êtres humains ont abrité leur épouvante. A défaut de cette traditionnelle rédemption, Renan trouve dans son instinct, l'élan et la puissance d'illusion nécessaires pour s'élever de l'abîme jusqu'aux sereines hauteurs d'un idéalisme où l'on peut imaginer que toutes les âmes, évoquées des profondeurs de la mort, montent dépouillées de toute vilenie et de tout égoïsme, pour se confondre dans la transfiguration rayonnante d'une âme impersonnelle.

« Mortes, mortes à jamais ? .. Non, elles vivent dans l'humanité ; elles ont servi à bâtir la grande Babel qui monte vers le ciel, et où chaque assise est un peuple. » L'Humanité idéale tiendra lieu du Dieu personnel à qui l'on demandait le salut pour tous ; en elle, Renan veut retrouver le bonheur d'une communion avec toutes les âmes que nous étions tentés de croire anéanties. Il ne peut être question de revivre pour son propre compte l'indéfinie multitude des existences individuelles, et l'on rêverait pourtant d'une communion dont nulle âme ne fût exclue. Avidité de notre désir de puissance et d'expansion infinies, mais aussi peut-être pitié d'abandonner au néant, des êtres semblables

à nous qui ont, comme nous, aimé, souffert, et comme nous aspiré à l'éternité. Nous voudrions parfois que rien ne fût perdu, même des plus humbles consciences humaines, et puis, sentant toute l'immense vanité de ce rêve, comprenant que tant de consciences sont mortes pour toujours, et que, si elles existaient encore, elles seraient pour nous autant d'univers clos, autant d'irréductibles négations de nous-même, nous nous rejetons sur le désir et l'espoir de retrouver l'essentiel de ce qui pouvait nous les rendre attrayantes, dans l'idée de l'ensemble social dont elles firent partie. « Conscience sociale », « âme collective », expressions qui peut-être n'ont guère qu'une valeur de symboles, mais qui peuvent se charger d'illusions émouvantes, synthèse où les âmes individuelles entrent comme éléments, qui retient ce qu'elles ont de meilleur, et semblent concentrer en quelques grandes images ou en quelques formules très riches de substance, un monde épars de sentiments dont nous voudrions pouvoir nous assimiler la force tendue de joie qui se diffuserait tout à coup en mille parfums de poésie. Illusion peut-être encore, mais l'âme sociale nous paraît moins fermée que l'âme individuelle. La personnalité d'autrui est un sujet ; l'âme collective apparaît plutôt comme une chose, un objet que l'on peut refléter, aborder, s'assimiler ; elle est comme un ensemble de pensées en sommeil qui attendent l'approche et l'accueil de notre esprit pour s'éveiller à la vie consciente.

Pour donner plus de profondeur à nos sentiments, pour ouvrir derrière nos pensées présentes, d'illusoires immensités, pour pouvoir nous rassasier pendant quelques instants, d'une illusion de vie infinie, nous avons besoin de nous répéter que le meilleur, le plus pur, le plus pathétique d'une multitude vertigineuse d'êtres humains survit dans une tradition, dans un livre, un monument, dans les formules d'un langage. Des généra-

lions vinrent à la vie, pleines de passions, de pensées diverses, tumulte d'éphémères agités d'égoïsmes, de rivalités confuses, d'ambitions contradictoires, multitudes où le contemporain, perdu parmi l'infini des détails, ne parvenait pas à découvrir une force unanime. Et cependant, chaque génération a dessiné quelque grande image d'elle-même dans la mémoire d'un peuple. Transfigurée par la mystique lumière de l'histoire, cette image sauvegarde l'œuvre collective des foules anonymes, et la maintient victorieuse au-dessus de l'ombre où elles s'effacèrent après quelques années de frénésie. Une date, le nom d'un personnage représentent la défaillance ou l'héroïsme d'un temps ; un monument éternise la beauté d'un geste où s'exprime le courage de toute une armée : un symbole chargé d'une émouvante vertu spirituelle garde l'essence d'une infinité de vies foisonnant de désirs, de joies et de souffrances. Les détails tombent dans l'oubli ; mais il semble que le plus pur de nos êtres persiste aux hymnes qu'une patrie chante sur nos tombes, et dans les images grandioses qui dressent, devant l'Humanité, le souvenir glorieux de ceux qui succombèrent pour que triomphât une cause. Elle semble revivre, en nous, la foule obscure des morts, quand nous laissons s'épanouir en nos âmes, ces grandes images du sacrifice, et quand notre cœur palpite à la séduction de l'idéal qui les suscita. De vagues évocations d'histoire suffisent parfois à nous ouvrir l'enivrante illusion. Quelle subite confiance en la vie et en la beauté du monde, quel transport de joie, quelle folle assurance d'immortalité, quand s'esquissent tout à coup les vertes et blanches élégances du parc de Versailles, ou quand nous retournons aux petites églises de granit sur les collines où semble flotter l'âme confuse des antiques prières, vers les vieilles chaumières enveloppées de solitude et de silence, dans les nuits de lune où le recueillement vaporeux des éten-

dues s'éclaire çà et là de lucurs subites qui raniment en nous la mélancolique pensée de tant d'existences anéanties, et des printemps défunts où tant de jeunesses abolies ont recommencé tour à tour la fête décevante des espoirs sans ombre et sans limite, au long des sentiers semés de violettes !

Les prestiges des anciennes civilisations dont quelques ruines imposent encore aux âmes une discipline de grandeur, brusquement déchaînent les rêves, et l'imagination tente de restaurer, sous les ciels qui n'ont point changé, les « gigantesques terrasses de Ninive et de Babylone », les grands temples orientaux résonnant de mystère, les sveltes blancheurs des marbres grecs, les vastes cirques pleins de triomphes et d'orgies, les hautes masses noires des châteaux forts, dressés dans les nuits romantiques. Grandes images de choses ruinées, auxquelles nous demandons des frénésies de joie, des fêtes de vie intérieure, et qui pourtant ne seront que matière et que mort quand il n'y aura plus d'âmes humaines pour leur donner un sens. Mais cette vie que nous leur infusions, dans la mesure de nos richesses de sentiment, d'imagination et de savoir, nous tenons à nous persuader qu'elles la portent en elles, et qu'en elles palpitent des immensités de souvenirs infiniment plus vastes et abondants que tous nos rêves, et dans lesquels nous pouvons puiser, sans jamais perdre le sentiment qu'ils sont inépuisables, et que nul effort ne pourra jamais les circonscrire aux étroites limites d'une personnalité.

La foule ignore les profondeurs du passé ; même s'il en reste des traces dans les tendances plus ou moins inconscientes et instinctives de leur sensibilité, la plupart des hommes ne sauraient en faire surgir comme une floraison de féerie, les images embaumées des antiques civilisations que leurs humbles ancêtres, faute de culture, ont côtoyées sans en comprendre la beauté.

sans en soupçonner le charme complexe. Quelle tristesse que de sentir définitive la mort de toutes ces splendeurs lointaines, et de se dire que les âmes d'aujourd'hui s'ouvrent toutes neuves sur un monde où tant de générations ont vainement marqué leur fugitive empreinte ! Le temps consomme peu à peu les ruines ; les cataclysmes sociaux anéantissent les civilisations ; les édifices témoins des époques abolies perdent peu à peu leur sens émouvant, au regard des foules ignorantes, et l'on finit par les jeter à bas pour édifier les demeures des temps nouveaux. Lassitude comme devant les longs et douloureux efforts qui n'aboutissent qu'à l'effondrement. L'on voudrait ne pas voir mourir les villes d'art, et l'on n'ignore point que leurs monuments s'écrouleront l'un après l'autre, que les tableaux s'effacent, que les livres s'oublient, et que les statues finissent par tomber en poussière. Mais Renan croit pouvoir échapper à la détresse de cette pensée en se jetant dans la conviction que rien de grand ne meurt tout à fait, et que l'âme des civilisations survit dans les traditions de culture, comme de délicates essences épurées de lourde matière, dans l'esprit de plus en plus raffiné de l'élite humaine, dans l'âme sublime et impersonnelle de l'Humanité.

Qu'importe qu'un énorme déchet tombe au néant de l'oubli ? Nous n'aimons pas toutes les minutes de notre vie, et même sans doute n'en aimons-nous que de rares minutes. Nous distillons de nos souvenirs l'émotion subtile et pénétrante comme un arôme qui nous envahit tout entier de sa volupté légère. Qu'importent les lentes périodes sans ardeur, sans émotion vive, sans poésie ? Que tout le fatras disparaisse ! L'essence de la vie s'élèvera plus pure et plus enivrante ! Ainsi Renan essaie de croire que rien de capital ne s'anéantit de ce qui fut la vie du genre humain, et que d'une énorme quantité de matière gâchée, perdue pour toujours, se

dégage l'âme exquise des siècles. Nous nous résignerons peut-être mieux à ce que notre vie personnelle soit condamnée à finir, si nous sommes assurés qu'elle laissera quelque élément de beauté dans la grande résultante spirituelle des efforts accomplis et des épreuves supportées, au cours des âges, par l'ensemble des hommes.

Et cependant nous savons mal nous contenter des pures essences intellectuelles et affectives où survit peut-être le meilleur du passé ; nous voudrions en ressusciter la représentation vivante et détaillée, sauver de l'anéantissement les grands aspects des civilisations abolies, et les épisodes les plus passionnants de l'histoire. Aux yeux de Renan, la plus haute mission de la science est peut-être de reconstituer le souvenir des siècles. L'histoire doit donner aux imaginations, les éléments et la stimulation nécessaires pour composer un décor mental où s'ébauchent des sentiments originaux qui renouvellent et rafraichissent les âmes. Et certes l'on ne peut guère prétendre à une reconstitution fidèle, à une exacte résurrection ; c'est toujours avec notre cœur et notre intelligence que nous nous appliquons à revivre le lointain passé des peuples ; mais outre qu'il n'est pas absolument impossible à notre pensée et à nos sentiments de s'assouplir selon les indications de l'histoire et de se modeler sur les thèmes qu'elle leur propose, l'impression d'objectivité que donnent les notions extraites de documents à peu près sûrs, ajoute au récit une force, un accent, un mordant que n'auraient point les pures fantaisies ou les légendes. La suggestion qu'exerce l'histoire est incomparablement plus impérieuse : c'est la suggestion d'une existence réelle, à laquelle on est directement mêlé, qui vous émeut, vous façonne et vous renouvelle, un peu comme le ferait une aventure vécue. Mais l'aventure effectivement présente et personnellement vécue aurait l'inconvénient de toute

réalité, de toute action présentes, l'inconvénient des contours trop précis et des trop rigides limites qui paralysent la fantaisie.

Quand notre vigueur est intacte, et qu'il nous faut agir, nous sommes contraints de canaliser nos énergies au lieu de les laisser se répandre dans les profondeurs et les immensités délicieusement troubles de l'âme pour y susciter d'exquis frissons et l'essaim léger de mille pensées vibrantes. L'action concrète, sincère, ne va jamais sans inquiétude ; elle est obsédée par la sourde appréhension d'un échec ; elle engage l'esprit dans une foule de pensées misérables ; elle nous impose de lourdes tristesses ou de petits malaises et tant d'images médiocres qui submergent en nous, les velléités de grandeur. Tout s'idéalise, au contraire, quand toutes nos puissances et toutes nos ardeurs se détournent vers les spectacles lointains du souvenir individuel ou collectif. Il semble qu'alors nous laissions derrière nous, cette cohue jalouse et toujours insatisfaite de désirs et de soucis qui avilissent le présent. L'image ancienne est comme une œuvre d'art débarrassée de toute la broussaille des préoccupations mesquines et des épisodes vulgaires ; elle revêt la séduction et la noblesse des choses lointaines dont les détails insignifiants s'estompent dans la brume d'or des légendes ; autour d'elle, peut monter librement le poème des rêves chargés de volupté ou rayonnant de gloire. L'histoire combine singulièrement les émotions de la vie réelle et les jouissances de l'art ; elle nous permet de savourer dans une rapide succession d'esquisses, l'illusion de courir à travers la vie luxuriante des siècles, au lieu de nous traîner lentement au long des jours d'une existence personnelle et le plus souvent médiocre.

Nous voudrions, certes, goûter en un instant l'essence de toutes les vies humaines, pour éviter la dispersion de nos forces, pour réaliser une plénitude enivrante du

sentiment, un prodige de joie, et cependant nous redoutons cet abîme intemporel de bonheur sans forme, un peu comme nous appréhenderions la monotonie d'une solitude; nous voulons sentir autour de notre présent, la palpitation d'une infinité d'âmes, voir s'ouvrir d'immenses échappées sur l'univers des aventures. C'est que les images du multiple, du divers, du changeant ajoutent à l'intensité de notre joie, le ravissement illusoire de la sentir inépuisable, profonde et vaste comme les siècles.

Nous ne désirons pas que l'Humanité se présente comme un Dieu morne et le bonheur, comme une monotone béatitude; l'âme veut errer en des parcs pleins de merveilleux imprévus, et cependant elle ne voudrait point rester indéfiniment perdue dans une incohérente multiplicité de souvenirs, de motifs spirituels que l'on découvre et savoure l'un après l'autre. S'il faut perdre une joie pour en goûter une autre, n'aurait-on point perpétuellement l'impression de ne ressentir qu'une joie limitée? Or l'on voudrait une joie sans limite, aussi se réserve-t-on de planer, par instants, au-dessus de l'indéfinie multiplicité mouvante, pour en voir les éléments se fondre dans un grand ensemble, pour que le tumulte incohérent de l'histoire se résolve dans la continuité d'une harmonie, pour que toute l'immense vie éparse de l'Humanité semble parfois affluer aux sommets d'une émotion souveraine, éclatante d'ivresse; et l'on voudrait pouvoir ensuite redescendre peu à peu au sein de la diversité vivante où la conscience rassasiée et près de s'éteindre se ranime au choc des contrastes.

Mais pourrons-nous oublier longtemps que cette fête est dans nos âmes, et que nos rêves d'histoire ne ressuscitent point les morts? Dans les campagnes, çà et là, le laboureur, parfois, met au jour des pierres taillées, des briques, des cendres, et l'on se dit qu'il

y eut là, jadis, des agglomérations humaines dont le souvenir est complètement perdu ; ce grand vide derrière nous, cet affreux nivellement après tant d'agitations sans doute, après tant de luttes, d'ambitions et d'orgueils, ce silence noir d'où ne s'élève jamais aucun appel, aucune plainte, font alterner dans l'âme, l'amertume d'un découragement infini et la douceur d'une mélancolie où se détendent les désirs sevrés d'espoir. Puis viennent d'intimes révoltes : la vie s'accommode presque toujours mal de ces abdications commandées par l'obsession du néant. Il nous faut alors inventer des pensées qui nous défendent et nous assurent ne fût-ce qu'un simulacre de victoire. Consolations bien précaires, obtenues souvent par des artifices qu'une froide critique trouverait puérils ; mais l'instinct se jette avidement sur tout ce qui peut ressembler à une promesse de vie éternelle.

Parfois, cependant, ce nous est une ivresse de nous savoir mortel, et nous ne demandons plus l'immortalité pour les multitudes ensevelies : l'obsession de la mort inévitable et définitive ne nous accable point alors, mais nous délivre comme un poème de pitié qui décharge l'âme de ses inquiétudes égoïstes et déchaîne des joies de tendresse. Ce n'est point toujours l'épouvante désespérée ou la morne paix d'une froide résignation qui s'empare de nous à la vue des humbles cimetières perdus, sans noms ; c'est parfois la consolation et la puissance d'amour et de pardon enveloppées dans la pensée qu'à tâtons, sans le savoir, toutes les âmes se cherchent et se rejoignent dans la commune détresse de sentir le temps couler et la mort venir, toutes égales toutes vaincues, avec leur soif inapaisée de bonheur. Lorsque, dans les campagnes automnales, le vent de la solitude nous apporte les frissons des arbres et l'infini murmure des eaux lointaines, il suscite parfois, en l'âme rêveuse et attendrie, de vastes ondes de mélancolie

et de pitié. L'appel éperdu des lèvres, maintenant closes pour jamais, qui crurent à l'éternité de l'amour et de la joie, tous les espoirs défunts, les enthousiasmes brisés montent du passé vers nous dans les lamentations intermittentes, infiniment lointaines et languissantes des flots et du vent. Et nous anticipons sur les temps où elles seront là, toutes, les voix de ceux dont l'âme nous resta durement fermée, toutes leurs voix tristes, perdues avec la nôtre, dans la grande rumeur grise des choses passées.

Et puis les voix s'éteignent, le poème s'évanouit, le vent n'est plus chargé de lamentations ; il n'y a plus autour de nous, que la muette indifférence de la nature ; il n'y a que l'inhumanité des choses entre les murs gris qui découpent dans les bruyères et les ajoncs l'enclos où nous vîmes, enfant, nous attrister des tombes enfouies sous les herbes. Subite réaction contre le froid de la désillusion qui descend en nous : des ombres de poésie flottent encore sur les campagnes : des lambeaux de souvenirs s'accrochent aux aspérités du paysage, et nous nous sentons brusquement transporté dans l'on ne sait quelle zone de bonheurs anciens, à la vue de fumées qui s'élèvent ça et là dans la vaste étendue ondulée de collines ; puis tout s'éteint encore et se dissipe. Une dernière réaction : la frénésie d'une tendresse pour cette terre où tant d'êtres se sont effacés, où nous nous effacerons bientôt dans la paix définitive, sous les gazons que le soleil dore d'immortelle confiance.

Puis c'est la tristesse de sentir que ces rêves et ces poèmes confus auxquels nous demandons une apparence de salut, ne sont que de pauvres inventions projetées sur le monde par notre désir, précaires comme lui, mortelles comme nous. Quel élan désespéré vers Dieu, du fond d'une tendresse pour toutes les âmes, et d'une pitié pour notre passé, pour nous tout entier qui voudrions ne pas mourir ! Qu'elle nous paraît alors chétive la conso-

lation renanienne de penser que toutes nos existences passagères contribuent à quelque chef-d'œuvre collectif de grandeur spirituelle ! A moins d'admettre qu'elle flotte dans le vide, l'on ne peut guère se défendre de sentir que cette grandeur ne peut être soutenue dans l'existence que par les âmes humaines ; et comment se dissimuler indéfiniment la fragilité de cet appui, de cet asile ? Un désenchantement parfois dépouille les valeurs dont nous tirions notre réconfort et notre gloire. Intelligence, moralité, désir d'infini, choses humaines, trop humaines qui ne nous ouvrent l'accès d'aucun paradis ! Pourquoi tout cela vaudrait-il mieux ; en fin de compte, que la vie animale ou même que l'inertie des montagnes et la force inconsciente de l'océan ? Que vaut tout cela si Dieu n'est pas ?

Dieu seul avec tout le ravissement des mystérieuses beautés de l'esprit pur et cependant la résurrection de tout ce que le temps a détruit, la résurrection de nos humbles joies passées ! Ça et là, dans l'œuvre de Renan, perce, timide mais ardent, ce vœu des profondeurs qui ne s'éteint qu'avec l'âme. Voici parfois l'idée que Dieu, conscience universelle qui sauve tout, sera pleinement réalisé à la fin de l'histoire ; et cependant un douloureux soupçon l'accompagne, soupçon et peut-être même certitude qu'un Dieu conscient serait un Dieu personnel, et donc limité, incomplet, souffrant. « La conscience est peut-être une forme secondaire de l'existence. Un tel mot n'a plus de sens quand on veut l'appliquer au tout, à l'univers, à Dieu. La conscience suppose une limitation, une opposition du moi et du non-moi, qui est la négation même de l'infini¹. » L'on voudrait pourtant que les hommes fussent immortels, « dans le souvenir de Dieu », et l'on écrit : « C'est en Dieu que l'homme est immortel. Les catégories de temps et

1. Renan, *Dialogues philosophiques*, pp. 140-141.

d'espace étant effacées dans l'absolu, ce qui existe pour l'absolu est aussi bien ce qui a été que ce qui sera. En Dieu, vivent de la sorte toutes les âmes qui ont vécu. Pourquoi le règne de l'esprit, fin de l'univers, ne serait-il pas ainsi la résurrection de toutes les consciences¹ ? »

Ainsi le besoin de la foi des simples se fait sentir encore parfois au cœur de Renan vieilli. Il est vrai que sa lucidité critique ne lui permet plus de méconnaître durablement que la conscience n'est point compatible avec le bonheur infini auquel nous aspirons des profondeurs de l'abîme. Mais quelle lucidité peut rester entière quand il s'agit d'échapper à l'insupportable désolation de certaines pensées ? Le rêve d'un Dieu personnel, conscient, qui nous sauverait peut-être, est-il plus invraisemblable que celui d'une grandeur spirituelle, impersonnelle et inconsciente qui continuerait à flotter dans le ciel vide au-dessus de l'Humanité anéantie ? Renan semble s'arrêter le plus souvent et se complaire à l'indécision de ce dernier paradis, où des sensibilités confuses et l'encens des religions abandonnées entretiennent encore quelque parfum des enchantements mystiques.

1. Renan, *Dialogues philosophiques*, p. 190.

CHAPITRE VII

DERNIERS ESPOIRS ET DERNIÈRES PENSÉES DE COMTE

A mesure qu'il vieillit, Comte s'impatiente des lenteurs de cette évolution providentielle qui doit amener l'Humanité à l'harmonie ; il se contente mal des espoirs à longue échéance ; il veut intervenir par la prompte institution d'un sacerdoce qui propagera la doctrine positiviste, et il ira jusqu'à solliciter en faveur de la religion nouvelle, l'appui des gouvernements les plus conservateurs.

L'Occident européen n'est pas encore pleinement unifié ; cependant la foi positive ne saurait guère tarder à y prévaloir. La rupture du bien catholique et le particularisme national ont ébranlé la cohésion de l'Europe ; mais l'on voit se former et se fortifier d'autres liens ; progressivement, l'union se rétablit : « Les convergences dues à l'essor positif, scientifique, esthétique et technique l'emportent sur les divergences. » L'Occident une fois solidement réorganisé, profondément régénéré, amènera graduellement à sa nouvelle croyance, la totalité des peuples. C'est au sacerdoce et non au pouvoir temporel que revient la mission de conquérir peu à peu l'ensemble de l'Humanité ; les tentatives d'unification par la force n'ont abouti qu'à l'hégémonie précaire sur des régions toujours limitées ; il apparaît clairement, après les sanglants échecs de l'impérialisme, que « le sacerdoce est déjà seul compétent pour régler dignement les rapports mutuels des divers peuples occidentaux,

à plus forte raison, doit-il régir, sans aucune concurrence, les plus vastes relations sociales. A travers les dominations éphémères et désastreuses, c'est aux perfectionnements scientifiques ou techniques qu'on doit réellement toutes les communications utiles et durables de l'Occident avec le reste de la planète humaine ». Le sacerdoce est seul capable « de rattacher graduellement les populations quelconques à son unité caractéristique, seule digne de tout embrasser¹ ».

Cette immense conversion nécessaire à la pleine constitution du Grand-Etre doit suivre une marche naturelle ; évidemment tous les peuples ne sauraient se convertir avec la même rapidité ; il faudra tenir compte des lois qui président au développement spontané de l'esprit humain, et ménager les transitions ; mais « toute la conversion peut être suffisamment ébauchée en trois générations² ». Au surplus, Comte, impatient d'aboutir, voit la possibilité d'épargner à la Russie, à la Turquie et à la Perse, l'étape métaphysique et révolutionnaire : on peut élever ces « populations au niveau final de l'Occident, sans leur imposer une servile et dangereuse imitation de la marche orageuse et difficile qu'exigea l'évolution originale ». Comte approuve que la Russie, après avoir, pendant un siècle, imité la France, s'en détourne systématiquement : elle a tout à perdre à poursuivre une imitation qui l'exposerait « à d'immenses perturbations, sans (lui) procurer aucun véritable progrès intellectuel ou social ». A juste titre, l'exemple du Paris insurrectionnel inquiète les tzars ; mais Paris sera bientôt régénéré par le Positivisme, et ne méritera plus leur défiance ; il pourra leur « fournir des notions et des secours propres à seconder systématiquement leur admirable zèle spontané pour la paisible amélio-

1. *Catéchisme*, p. 325.

2. *Ibid.*,

ration intérieure de leurs vastes Etats¹ ». Inutile, par exemple, de s'attaquer aux grandes fortunes pour créer des classes moyennes comparables à celles qui, en France, ont pris leur essor après la dissolution de la féodalité. La concentration des richesses est la formule économique de l'avenir ; elle est exigée par « l'état final », et nous aurons beaucoup de peine à la réaliser de nouveau. La Russie peut s'épargner cette épreuve en maintenant la concentration actuelle de la propriété, et en se bornant à substituer l'organisation industrielle à l'organisation militaire.

Mais n'y a-t-il pas dans l'Humanité des groupes inassimilables, où la pensée du grand pontife positiviste viendra échouer sur un obstacle invincible ? Comte a besoin d'espérer ; il ne faut pas qu'il y ait devant lui, devant sa doctrine qui prolonge sa personnalité, une insurmontable résistance : « On se forme, en général, écrit-il, une idée exagérée de la diversité de mœurs et d'opinions entre les Orientaux et les Occidentaux comme le témoigne la tendance spontanée des musulmans à nous prendre pour guides. » La monogamie occidentale ne sera-t-elle pas cependant une irréductible différence ? Comment les Orientaux pourront-ils s'accommoder, sur ce point, des mœurs de l'Occident ? Comte ne s'embarrasse point d'une telle difficulté : « la polygamie, dit-il, est aujourd'hui plus réelle souvent à Paris qu'à Constantinople² ». Observera-t-on que l'Islam s'est toujours montré profondément réfractaire à la distinction du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, et qu'il n'est guère préparé à cette condition capitale de l'ordre humain ? Comte veut à tout prix jouir de l'espoir que son grand rêve ne tardera point trop à triompher par tout l'univers ; où le commun des pen-

1. *Catéchisme*, p. 326.

2. *Ibid.*, p. 327.

seurs pourrait voir une objection inquiétante, il trouve subtilement une nouvelle raison d'espérer. Mahomet repoussa la division des deux pouvoirs et fonda une théocratie militaire, soit ! Mais n'allons pas en conclure, nous avertit Comte, qu'il méconnaissait l'incomparable supériorité de la distinction des deux pouvoirs ; simplement, il « pressentit que cet immense perfectionnement de l'ordre social était encore prématuré, en tant qu'incompatible avec le principe théologique. Il dut alors regarder une telle tentative comme particulière à l'Occident, où son avortement final susciterait longtemps de graves dangers ». L'Islamisme a préservé les Orientaux « de la transition anarchique qui nous tourmenta pendant les cinq derniers siècles, et d'où résultent aujourd'hui tant d'obstacles ». Les musulmans n'ont pas eu à pâtir des métaphysiciens ni des légistes ; la solide théocratie qu'institua Mahomet les a protégés contre les convulsions où l'Occident a failli périr ; le Positivisme saura leur faire comprendre tous les risques « d'une désastreuse imitation » et « seconder leur régénération finale¹ », autrement dit, les exempter de l'épreuve révolutionnaire et les amener directement au régime définitif.

Mais d'autres difficultés surgissent, plus grandes encore, semble-t-il : la moitié, ou peu s'en faut, de la population humaine n'a point dépassé le polythéisme : peut-on songer à lui épargner à la fois l'étape monothéiste et l'étape métaphysique ? La distance entre le polythéisme et le Positivisme est si grande qu'il y aurait de quoi décourager ; mais Comte est tout disposé à croire tout ce qui peut soutenir son espérance. L'évolution spontanée des populations polythéistes les porterait d'abord au stade monothéiste ; cela demanderait peut-être des siècles, et Comte n'a point tant de patience.

1. *Catéchisme*, p. 327.

Au temps du *Cours de philosophie positive*, on nous présentait comme inéluctable le passage par tous les états successifs de la pensée humaine, et maintenant l'on ne parle que de brûler les étapes. Comte ne voit plus rien de fatal dans cette transition du polythéisme au monothéisme ; l'essor spontané des populations polythéistes, « les ferait peut-être passer d'abord par un monothéisme quelconque, quoiqu'elles y soient peu disposées en remarquant le discrédit total qu'il subit, depuis un siècle au moins en Occident et même en Orient ». Il n'est donc pas sûr que le monothéisme soit une étape inévitable ; et même les polythéistes seraient assez disposés à s'en écarter. En tout cas, « la religion positive les dispensera de cette marche empirique, en instituant spécialement leur transition directe à la foi finale de l'homme. Le monothéisme n'est vraiment nécessaire que dans l'évolution originale. Beaucoup de nos adolescents le franchiront spontanément pendant leur noviciat encyclopédique. A plus forte raison, le zèle systématique du sacerdoce occidental peut-il en préserver les polythéistes actuels, dont les principaux dogmes sont transformables en notions positives, couvertes seulement d'une sorte d'enluminure divine, qui se dissiperait bientôt¹ ».

Ainsi, tout est pour le mieux ; tous les espoirs sont permis, et le Positivisme, répandu par un sacerdoce ardent et éclairé ne tardera guère à triompher dans l'Humanité tout entière. Restent les fétichistes, d'ailleurs peu nombreux, ces sauvages qui ne dépassent guère une vie purement végétative : forces perdues, disait Renan dans *l'Avenir de la science*, inévitable déchet. Comte ne supporte pas l'idée de sacrifier une part du genre humain. Ici encore, nous le voyons tourner en avantages les inconvénients les plus manifestes : les

1. *Catéchisme*, p. 328.

missionnaires positivistes sauront « étendre directement la religion universelle chez ces populations naïves, sans leur imposer aucune transition monothéique, ni même polythéique. La possibilité d'un tel succès résulte de la profonde affinité du Positivisme avec le fétichisme, qui n'en diffère, pour le dogme, qu'en confondant l'activité avec la vie, et quant au culte, en adorant les matériaux au lieu des produits¹ ». L'erreur des fétichistes « consiste à ne pas distinguer la vie proprement dite de l'activité spontanée² ». Selon Comte, il y a de la spontanéité même dans l'inorganique ; le tort des fétichistes est de croire que la spontanéité est partout le signe de la vie et de la conscience. Mais enfin cette généralisation excessive ne constitue pas une erreur très grave ni très difficile à réduire. L'homme, à l'aube de sa pensée, est inévitablement fétichiste. Dans sa hâte d'expliquer le monde qui l'entoure, il adopte la seule hypothèse qui soit tout d'abord à sa portée : l'hypothèse anthropomorphique, et il imagine que tout est peuplé d'âmes semblables à la sienne. Ainsi firent les primitifs, ainsi font encore les enfants des civilisés. « Mais le fétichisme constitue le seul mode du régime fictif qui soit vraiment inévitable, parce qu'il surgit en un temps où l'espèce et l'individu sont incapables de réflexions quelconques. Chacune des deux autres phases préliminaires peut être épargnée à l'évolution pleinement systématique. » Nous pourrions aisément préserver nos enfants du polythéisme ; « nous y pourrions parvenir en prolongeant l'état fétichique jusqu'à ce que, par des modifications graduelles, il aboutisse au Positivisme³ ». Nous ne le faisons point parce que nous ne voulons pas priver l'enfant du charmant et fragile bonheur des croyances fictives ; mais rien ne

1. *Catéchisme*, p. 329.

2. *Politique positive*, III, p. 27.

3. *Catéchisme*, p. 329.

nous empêchera de hâter « l'évolution collective de l'Afrique centrale », et d'appeler sans transition, les fétichistes au Positivisme ; leur intérêt le commande, et c'est aussi l'intérêt de tout le genre humain.

Que l'on ne s'inquiète donc point de la diversité des races ; rien ne s'opposera définitivement à l'unification de l'Humanité ; la pluralité des races n'exclut pas la communauté d'origine ; c'est la diversité des milieux qui a produit les diversités ethniques ; les caractères acquis sous l'influence prolongée des mêmes conditions physiques sont devenus de plus en plus nets, de plus en plus profondément marqués ; ils sont, depuis longtemps, héréditaires. A vrai dire, il n'existe que trois races bien distinctes, la blanche, la jaune et la noire. Les différences qui les séparent sont, pour la plupart, dénuées d'importance ; les plus essentielles, qui sont de nature psychologique, loin de s'opposer à l'union, doivent normalement la favoriser ; chacune des trois races, en effet, excelle par l'une des trois facultés mentales caractéristiques de l'humanité ; « chacune est supérieure aux deux autres ou en intelligence, ou en activité, ou en sentiment ». Elles sont donc appelées à se compléter l'une l'autre ; quand elles s'en rendront compte, elles cesseront de se dédaigner mutuellement, elles comprendront « l'efficacité de leur intime concours, pour achever de constituer le vrai Grand-Etre ». Encore une fois, tout est pour le mieux. Et Comte s'efforce d'apaiser toute inquiétude en nous faisant entrevoir les temps assez prochains où « nos travaux auront uniformément assaini la planète humaine¹ » et réalisé à peu près partout les mêmes conditions de vie matérielle ; alors disparaîtront graduellement les distinctions organiques entre les races, puisque la diversité des milieux physiques en fut la cause. Les mariages mixtes accéléreront le mouvement

1. *Catéchisme* p. 331.

d'assimilation. Du mélange croissant des races, « sous la direction systématique du sacerdoce universel », finira par sortir une race unique où se trouveront réunies les qualités des trois, et présentant sous une forme supérieure, à la fois la faculté de penser, celle d'agir et celle d'aimer.

Cet espoir d'unité, Comte le soutient par le rappel fréquent des grandes lois de l'évolution historique : rien ne réussirait à détourner définitivement le genre humain des voies qui conduisent, avec bien des détours peut-être, mais infailliblement, à l'universelle harmonie. Mais quand une partie de l'Humanité s'est élevée jusqu'à la pleine maturité de l'esprit, jusqu'à la parfaite conscience de la marche générale de l'histoire, à la conception claire du terme où elle doit aboutir, il est naturel qu'une intervention méthodique des peuples les plus avancés, vienne hâter les transitions, épargner aux plus arriérés d'interminables tâtonnements, comme l'éducateur adulte amène en quelques années l'esprit de l'enfant à un niveau de vie spirituelle où l'Humanité n'a pu atteindre qu'après de longs siècles. Comte s'impatiente des retards ; il voudrait bien sentir tout proche le paradis humanitaire ; il lui plaît de savoir ou de croire qu'une action systématique du Positivisme occidental peut accomplir, à bref délai, l'unité bienheureuse du genre humain. Mais il peut subsister une inquiétude trop justifiée par les innombrables déconvenues qu'ont dû subir, au cours des siècles, les entreprises conscientes et volontaires des hommes : les tentatives de conversion, d'éducation universelles sont-elles assurées du succès ? Il n'est pas impossible d'en douter ; or il faut à Comte l'apaisement d'une certitude totale, et c'est pourquoi il revient sans cesse à la loi de fatalité providentielle qui emportera tôt ou tard toutes les résistances et entraînera toute l'Humanité. On peut accélérer ou ralentir le progrès, mais rien ne saurait l'empêcher définiti-

vement ; or le progrès va dans le sens de l'harmonie ; il réalise graduellement dans l'intelligence, l'activité et les sentiments, les dispositions indispensables à la solidarité la plus intime et la plus étendue : l'évolution intellectuelle va de la théologie ou plus exactement du fétichisme qui en est la forme primitive, au Positivisme, par l'intermédiaire de la métaphysique ; l'évolution de l'activité va du militarisme de conquête à l'industrialisme, par l'intermédiaire du militarisme défensif. Le sentiment, dans la mesure où il dépend de notre constitution physique n'est pas susceptible d'une évolution bien déterminée et universellement la même. La région du cerveau où il réside, selon Comte, disciple fidèle de Gall, « n'a point, comme les deux autres, des communications directes avec le dehors » ; le sentiment ne peut donc se modifier que « par l'entremise de l'intelligence ou de l'activité »... « Nos opinions et nos situations constituent les seules sources normales des variations qu'éprouvent nos sentiments, aux différentes phases de l'évolution humaine, surtout collective. Mais la marche générale de ces changements indirects est d'ailleurs conforme à celle des mutations directes dont ils dépendent. Car, si l'on peut résumer l'évolution spéculative et l'évolution active en les regardant comme tendant à nous rendre plus synthétiques et plus synergiques, on reconnaît également que notre évolution affective consiste surtout à devenir plus sympathique. Notre existence étant principalement caractérisée par l'unité, notre essor doit essentiellement développer l'harmonie humaine. Ainsi, toute l'histoire de l'Humanité se condense nécessairement dans celle de la religion. La loi générale du mouvement humain consiste, sous un aspect quelconque, en ce que l'homme devient de plus en plus religieux. Tel est le résultat de l'ensemble des appréciations dynamiques, dès lors pleinement conformes aux notions statiques : l'éducation de l'espèce,

comme celle de l'individu, nous prépare graduellement à vivre pour autrui¹. »

Ainsi, quelles que puissent être les résistances des préjugés et des passions, rien ne saurait s'opposer définitivement ni même durablement au triomphe « de la religion universelle à laquelle aspirent, depuis tant de siècles, l'Occident et l'Orient² ». On peut retarder mais non pas empêcher l'organisation totale du genre humain sous le règne spirituel du Positivisme. Comte, qui n'a point voyagé, ignore le découragement de ceux que la diversité humaine accable du sentiment de mécontentes irrémédiables. Les rêves d'assimilation et d'harmonie semblent puérils à ceux qui furent en contact avec des mœurs, des façons de sentir, de penser et de vivre si différentes des nôtres. Le poids des siècles, en bien des lieux, accable les générations présentes, leur ôte la possibilité et jusqu'au désir du changement. Comment vaincre l'inertie de tant de races, les arracher aux traditions que nous trouvons avilissantes, comment en faire des hommes semblables à l'Européen civilisé ? Sans doute se trouvent-ils à l'aise dans leurs institutions et dans leurs usages adaptés à leur nature depuis des temps immémoriaux ; sans doute sont-ils pleins de mépris pour les nouveautés que nous leur apportons. Où est la vérité, où est l'idéal, à quel signe reconnaître la supériorité d'une façon de vivre ? Un scepticisme nous gagne parfois et nous désespère, car nous ne pouvons nous accoutumer tout d'un coup à l'idée de cette égalité de toutes les formes d'existence. Nous avons trop longtemps vécu de cette conviction réconfortante que l'Humanité progresse vers des civilisations plus raffinées, une vie spirituelle plus riche et plus noble ; nous nous exaltons d'une espérance de dignité supérieure pour tous,

1. *Catéchisme*, pp. 338-339.

2. *Ibid.*, p. 381.

du rêve d'une Humanité où il n'y aurait plus de vilenie, plus de bassesse intellectuelle, d'une Humanité d'aristocrates. Il nous est cruel, au premier moment, de comprendre que de tels rêves sont infiniment chimériques, et qu'il y aura toujours dans le genre humain, d'immenses multitudes fermées à notre idéal ; il y a et il y aura toujours d'irréductibles réserves de barbarie ; heureux encore si elles demeurent cantonnées dans leurs habitats séculaires et ne s'avisent point de déferler comme une grande marée de dévastation sur les terres civilisées ! Dure pensée qui nous oppresse, comme la pensée que tout est égal et que tout est vain, alors que, privés de Dieu, nous eussions voulu croire à quelque avènement de splendeur humaine, à la possibilité de quelque solennelle élévation d'amour, d'intelligence et de beauté tendus vers le ciel vide par l'Humanité unanime, comme une offrande suprême de grandeur morale.

Chimères d'idéalisme ! Combien d'hommes n'en souriraient ? L'instinct du plus grand nombre a su inventer les croyances, les institutions, les coutumes qui, selon la diversité des milieux et des races permettent de supporter la vie. La plupart des hommes n'ont que faire des rêves d'unanimité ; l'étendue de leur famille, de leur tribu, de leur village suffit amplement à leur besoin d'expansion et de sympathie ; mais peut-être leur sensibilité a-t-elle moins d'exigences que la nôtre, et puis, ils ont leurs Dieux et ils se croient immortels. Comment nous accommoderons-nous de l'irréremédiable morcellement spirituel de l'Humanité, comment prendrons-nous notre parti de savoir abandonnés pour toujours à des formes inférieures d'existence, une multitude immense d'êtres humains ? Nous essayons de nous consoler en nous rappelant que tels penseurs, qui n'ont pourtant point la compensation de la foi religieuse, savent se résigner à la pérennité du chaos humain.

Et peut-être réussirons-nous à défaire l'idée cruelle, ou plutôt à nous apercevoir qu'elle n'est pas tellement attristante : ce qui nous importe, est-ce bien d'étendre à tous les hommes la civilisation telle que nous pouvons la concevoir ? N'est-ce pas plutôt de la perfectionner ? Est-il raisonnable de croire que les races inférieures, même si elles parvenaient à s'élever, apporteraient un appoint tellement éminent au progrès matériel et moral ? Les délices de la vie en seraient-elles accrues, y aurait-il sur terre de plus hautes flambées de joie et de génie ? Questions que Comte ne se pose point. Ce qu'il lui faut c'est que son rêve d'universelle conquête des esprits et des cœurs ne vienne point se heurter à d'infranchissables limites. Mais cet impérialisme devine d'instinct que la plus vaste domination ne suffirait point à l'apaiser et qu'il lui faut mêler à cette ivresse de souveraineté, l'universel amour où l'on fait abandon de soi-même, et où l'on jouit d'autant mieux d'avoir conquis toute la vie éparse, que l'on est délivré du tourment de penser à soi.

Comte voudrait jouir de sa conquête autrement que par anticipation ; dans sa hâte, il décide de s'adresser aux cœurs plutôt qu'aux intelligences. Il ne peut se dissimuler que la plupart des hommes, fussent-ils des Européens plus souples d'esprit et préparés par de longs siècles de civilisation, demeurent incapables de saisir même les lignes essentielles de sa philosophie, et qu'au surplus les idées pures ne suffisent que rarement à engendrer l'adhésion enthousiaste, la foi qui commande les actes et réalise l'intime communion des âmes. Les adhésions doivent désormais commencer par le cœur. « Maintenant que la Positivité est complètement instituée, (il faut procéder) conformément à l'ordre normal où la sympathie conduit à la synthèse, et finalement à la synergie¹. » — « Aussi déconseillé-je à la plupart de

1. Lettre à Papot, citée p. Seillière, *in Auguste Comte*, p. 312.

nos prosélytes la lecture de ma Philosophie positive... En France, les préoccupations sociales exigent une régénération plus directe et plus rapide. Pour diriger les conversions féminines et prolétaires, le *Caléchisme positiviste* et l'*Appel aux Conservateurs* suffisent... en aboutissant au *Discours sur l'ensemble du Positivisme* d'où les esprits compétents peuvent passer à l'étude complète de la *Politique positive*¹. »

Comte ne se borne donc plus à confier ses espérances au déterminisme de l'histoire ; il n'est plus à l'âge où l'on est assez prodigue de ses forces pour se contenter des récompenses illusoires d'un avenir que l'on ne verra pas. Jeune, l'on ne songe pas à réaliser, à lier sa gerbe, à fixer pour l'éternité les résultats de sa pensée et de son action. Penseur, écrivain, l'on s'estime suffisamment payé de ses peines si l'on a pu susciter l'attention, l'émoi sympathique d'une élite, et jeté au vent de l'opinion quelques rêves à échéance lointaine. Jeune, Comte se serait satisfait peut-être d'avoir le premier nettement aperçu le sens général de l'évolution humaine ; le plaisir du vrai lui eût probablement suffi. Et maintenant, il trouve l'évolution trop lente ; il voudrait, avant de mourir, savourer la gloire du triomphe, voir le monde se modeler sur son rêve, être protégé contre l'horreur de disparaître, par la certitude qu'il possède les âmes, et que l'universelle adoration d'une Humanité façonnée par lui le divinise. Réaction de défense d'un vieillard dont les forces déclinent, et qui tente d'incorporer son existence fragile à des institutions inébranlables comme un temple de granit. Il lui faudrait voir au moins s'esquisser le temple dont il a posé les assises, voir le mouvement des premiers matériaux assurer la promesse que le plan sera respecté jusque dans ses détails.

Dès maintenant il lui faut découvrir dans les divers

1. Lettre à Hadery, *ibid.*

événements sociaux, des aspects susceptibles de confirmer ses espérances, et parmi les forces collectives, celles qui pourraient plus ou moins contribuer à la réalisation de ses grands desseins. Déjà, dans la 57^e leçon du Cours, il se flattait que sa doctrine fût apte à satisfaire les meilleurs esprits des diverses écoles politiques : l'école rétrograde lui saurait gré de sa réhabilitation du Moyen-âge ; l'école stationnaire approuverait son désir d'organiser une politique rationnelle ; enfin l'école révolutionnaire ne peut manquer de comprendre que le régime positiviste est l'achèvement normal de la Révolution, le véritable but de ses aspirations secrètes. Les prêtres catholiques, on espère bien les amener au Positivisme par l'attrait d'une restauration du pouvoir spirituel ; les militaires ne feront point d'opposition au nouveau régime qui leur confiera la charge de l'ordre public ; les artistes auront une place fort honorable puisqu'ils feront partie du pouvoir spirituel ; les industriels n'auront plus à craindre les rébellions d'un prolétariat discipliné par le sentiment de l'intérêt public ; les littérateurs et les avocats auront la noble mission de propager le Positivisme. Tels étaient déjà les vues de Comte, à l'époque du *Cours*. Mais lorsque, sous l'influence de Clotilde, sa doctrine se fut décidément orientée vers l'utopie sentimentale, il se sentit aisément gagner par les confuses aspirations humanitaires qui travaillaient la société, à la veille de la révolution de 1848. Comte entre en rapport avec des ouvriers qui suivent son cours gratuit d'astronomie ; bientôt il leur expose ses conceptions personnelles de réorganisation sociale ; leur attention soutenue le flatte et lui ouvre de grands espoirs. Si l'immense prolétariat vient au Positivisme, rien ne peut en empêcher le triomphe, et tout permet de croire que ce triomphe est proche. Comte célèbre nos « éminents prolétaires », vante leur « sagesse spontanée », et jusqu'à leur imprévoyance

matérielle qui les apparente aux purs idéalistes. Spontanément, les prolétaires évoluent du pur républicanisme anarchique au socialisme organisateur, et ils ne peuvent tarder à comprendre que le Positivisme est la forme rationnelle, définie, consistante où tendent leurs aspirations essentielles, à travers les nuées chatoyantes de leurs rêves. Le prolétaire et la femme sont, par nature, généreux et pleins de bon sens ; ils ont échappé à la déformation d'une culture plus ou moins artificielle ; on peut compter sur eux pour soutenir la grande entreprise. Comte se sent leur guide, leur prophète désigné par l'histoire : « Je me vois ainsi investi de la direction mentale et morale d'une immense révolution prochaine, destinée à terminer enfin la Révolution occidentale... après quelques violents orages, qui seront peut-être sanglants, du moins par accès¹. »

Dans l'organisation positiviste, le peuple ne participera point au gouvernement ; il ne lui restera que le droit d'insurrection pour les cas exceptionnels où il serait nécessaire de réagir contre une insupportable tyrannie du pouvoir temporel. La force du prolétariat, vénérante et dévouée, servira d'appui au pouvoir spirituel qui certes doit exercer un ascendant tout moral, mais en deviendrait incapable si les autorités temporelles : industriels, banquiers, grands agriculteurs, pouvaient le bafouer impunément. Les prolétaires sauront comprendre que leur principale fonction sociale est d'être « les auxiliaires essentiels du nouveau pouvoir spirituel ». A travers tant de vaines rêveries, le prolétariat pressent que l'individualisme n'est qu'un principe de destruction, et qu'en définitive chaque citoyen doit se considérer comme un fonctionnaire public, se préoccuper de ses devoirs plus que de ses droits.

Mais la marche que suivirent les événements après

1. Lettre à Tholouze, citée par Seillières. *op. cit.*, p. 328.

la révolution de 1848, le coup d'Etat de Bonaparte diminuèrent la confiance de Comte dans la sagesse naturelle du prolétariat. Le dévouement des prolétaires communistes ne lui paraîtra plus désormais aussi pur ; il le trouvera « mêlé souvent d'orgueil et d'envie ». Il ne croira plus — du moins aussi fermement — à la possibilité d'amener très vite le prolétariat à sa doctrine, et d'adapter en peu de temps les sentiments de la multitude aux nécessités de la réorganisation rationnelle de la société. « Notre voix systématique ne saurait, écrit Comte, comporter aucune efficacité pratique tant que les prolétaires aspireront secrètement à ces mêmes goûts d'oisiveté et de jouissance qu'ils reprochent ouvertement aux riches. » Les rares cercles d'ouvriers positivistes se sont dispersés. Dans le deuxième volume du *Système* (1852), Comte désabusé reproche au prolétariat d'accueillir « avidement les plus absurdes utopies, sans reconnaître aucune vraie discipline mentale sauf envers les jongleurs et les rêveurs. Toutes ses aspirations sociales l'entraînent à fonder une brutale oppression contre les chefs nécessaires des opérations pratiques¹. » La préface du *Catéchisme* (1852) exprimera le même désenchantement : le peuple, grisé par la conquête du suffrage universel, s'est abandonné à l'orgueil le plus aveugle ; seules les femmes ont sauvé la civilisation en maintenant contre les critiques d'une intelligence dévoyée, la réaction salutaire de leurs instincts et de leurs sentiments généreux.

Pressé d'aboutir, Comte fait volte-face, abandonne les « rouges », prend parti pour le coup d'Etat de décembre, dans l'espoir que, par l'intermédiaire de son protecteur Vieillard, ancien précepteur du frère aîné de Louis-Napoléon, sa philosophie trouvera crédit auprès du nouveau gouvernement. Désormais il s'appliquera,

1. *Système de politique positive*, II, p. 392.

par ses écrits et ses discours, à inspirer « assez de confiance aux conservateurs, pour qu'ils remettent le pouvoir aux praticiens (qu'il) leur (recommandera) personnellement et publiquement ». En 1853, dans le troisième volume du *Système*, Comte jette sa réprobation aux meneurs révolutionnaires : « Suivant le principe fondamental de négativisme, chacun d'eux ne reconnaît d'autre autorité que la sienne. »... « Les trois ou quatre cents incurables qui troublent tout l'Occident ne tarderont pas à rentrer dans la nullité sociale qui convient à leur nature morale et mentale. » C'est alors que Comte s'adresse aux deux représentants européens de la réaction la plus extrême : le tzar de Russie Nicolas I^{er} et le grand Vizir de Turquie, Reschid Pacha. Comte leur expose ses idées fondamentales, son dégoût de l'anarchie, son ardent désir de voir les individus renoncer à leurs prétentions d'indépendance, à la dissolvante revendication de droits absolus, et retrouver les sentiments de respect, d'obéissance, de vénération. Au tzar surtout il demande de vouloir bien faire pour le Positivisme ce que Catherine et Frédéric II firent pour le Négativisme. L'idéologie métaphysique du xviii^e siècle avait son rôle utile à jouer dans l'histoire ; Catherine et Frédéric lui donnèrent le renfort de leur autorité. Puisse le tzar actuel accorder sa haute protection à des doctrines dont l'heure est arrivée et qui doivent assurer à l'Humanité son statut définitif. Le moment est venu de mobiliser toutes les forces de l'ordre pour sauver l'Occident du « sauvage communisme » dont il est menacé.

Comte décrète que le rôle des révolutionnaires, passagèrement indispensable, est terminé ; il ne saurait se prolonger sans les plus graves périls pour la civilisation. Dans sa circulaire de 1854, le philosophe se félicite de l'abolition du régime parlementaire en France ; le coup d'Etat aboutit à « une empirique concentration

(d'autorité), provisoirement indispensable à l'ordre matériel ». A l'abri d'une autorité forte, les positivistes, décidés à gouverner l'Occident, « doivent déjà préparer leur dictature systématique ». Le régime impérial a ce grand avantage que le Positivisme, pour s'y installer, n'a d'autre condition à remplir que de convertir un dictateur, tâche beaucoup plus facile que d'obtenir l'adhésion de cent mille prolétaires, « comme l'exigerait peut-être la triste méthode des insurrections ». Comte s'est complu quelque temps dans l'illusion que l'empereur allait lui demander de choisir parmi ses disciples le haut personnel gouvernemental. En 1855, bien que cet espoir ne se soit pas réalisé, Comte ne doute point que les jours sont proches et qu'une génération ne se passera point sans que le Positivisme ne triomphe en Occident ; il ne faudra pas plus d'une autre génération pour qu'il s'étende au monde entier. L'ère nouvelle commence : Comte décide qu'elle partira de 1855.

Ainsi Comte approchait du terme de sa vie en se débattant contre la réalité, en portant çà et là ses regards et ses espérances sur tout ce qui semblait, dans les faits contemporains, pouvoir servir d'appui et donner quelque consistance à son rêve. Fin hargneuse de pontife irritable dont la vieillesse ne tolère aucune contradiction, et voudrait enfermer les jaillissements de l'éternelle jeunesse dans la rigidité de formules définitives. Eh ! quoi ! l'on pourrait encore après lui penser librement ! Le devenir humain prétendrait bondir par-dessus les dures barrières que le despotique fondateur de la religion universelle a voulu dresser en dissimulant son implacable volonté de domination sous les apparences du destin ! Comte ne se résigne pas à l'idée que ses conceptions pourraient disparaître sans laisser de trace profonde, à l'idée que tout se dissipe dans le courant des choses ; il veut s'imposer au temps, triompher du temps par la conviction que toute l'histoire aboutit à

son œuvre et que tout l'avenir dépend d'elle. Il lui faut cette illusion d'éternité au moment où sa vie déclinante a besoin de réagir contre le pressentiment de la mort et de drainer çà et là tous les afflux d'énergie qui peuvent ranimer la confiance, ramener brusquement quelques bouffées des anciennes ardeurs, donner, à défaut des belles exaltations de poésie de la jeunesse, un sentiment de sécurité paisible entre des remparts. L'avare se sent défendu par sa fortune ; d'autres se défendent par le sentiment du prestige héréditaire ou acquis, par l'espoir de la gloire, les succès d'un fils ou la vue d'une postérité qui semble devoir prolonger à l'infini leur propre existence ; Comte s'abrite dans son dogme, dans la grandeur de son pontificat, au terme des siècles tourmentés de l'histoire, à l'aube des interminables siècles apaisés où les hommes unis vivraient de sa parole et soutiendraient au-dessus de la mort son souvenir béni. Mais ces espoirs, même transfigurés en certitudes, ne suffisent pas à déchaîner dans son âme des joies lyriques comparables à celles qui frissonnent et chantent dans le cœur d'un Nietzsche, aux derniers jours de sa vie consciente.

L'introduction du dernier ouvrage de Comte traduit les principales tendances qui s'exprimèrent au cours de toute sa vie spirituelle, mais elle le fait avec une hardiesse qui ne s'astreint plus guère aux ménagements et au respect des nuances. Comte veut une foi qui le délivre des hantises de la multiplicité désordonnée, de la solitude morale, des étroites limites individuelles dans l'espace et dans le temps. Et cette foi, il l'a trouvée ; c'est une foi dont le rare mérite est d'exalter sa personnalité, tout en lui assurant les joies de l'abandon et du renoncement en faveur d'une immense réalité revêtue de tous les prestiges. Elle exalte sa personnalité parce qu'elle est son œuvre, et qu'il n'est pas, aux yeux de Comte, de plus magnifique mission que celle de fonder

une religion qui sauvera du désespoir tant de multitudes humaines ; mais cette fierté, si l'on songe au motif qui l'inspire, se concilie sans trop de peine avec le bonheur de se perdre dans le Grand-Etre.

La *Synthèse subjective* devait esquisser l'organisation de toutes nos connaissances en fonction de l'Humanité. Toutes les sciences ne sont-elles pas des œuvres collectives du genre humain ? L'histoire des sciences n'est-elle pas l'histoire de l'intelligence humaine ? Et d'autre part, quel intérêt la science pourrait-elle bien présenter pour nous si elle n'était un moyen d'assurer l'organisation, la puissance et la grandeur morale de l'Humanité ? Ce qui nous importe par-dessus tout, c'est de connaître l'Humanité ; mais pour la connaître, pour la comprendre, il nous faut connaître le milieu où elle vit, les conditions physiques de son existence. La sociologie est comme la synthèse de toutes les sciences ; la systématisation du savoir, cette unité que notre intelligence cherche toujours plus ou moins consciemment à introduire dans nos idées, Comte ne croit pas qu'il soit possible de les obtenir par une réduction de toutes les sciences aux mathématiques ; mais pour ne pas rester perdu dans le pêle-mêle des notions constituées par l'effort des spécialités scientifiques, il rêve d'une philosophie positive ordonnant toutes nos conceptions autour de la science de l'Humanité. Ainsi les lueurs éparses dans l'univers sembleront venir se concentrer dans un foyer familial, en sorte que nous puissions parfois goûter le sentiment que l'esprit humain rayonne sur l'univers et lui assure cet ordre et cette intelligibilité que l'on expliquait autrefois par le rayonnement de la raison divine.

Mais s'agit-il de connaître pour connaître ? Comte s'est pleinement convaincu que la connaissance ne vaut point par elle-même, mais seulement à titre de moyen pour l'Humanité. Déjà, dans le Cours, il dénonçait la vanité des spéculations sur la nature profonde des

phénomènes physiques ; il lui importait peu, par exemple, de savoir si la chaleur se réduit ou non à des mouvements moléculaires ; l'essentiel, à ses yeux, était de connaître les lois qui permettent de prévoir afin de pourvoir. La connaissance lui semblait déjà n'avoir pleinement sa raison d'être que dans l'utilité. Il accordait pourtant que nous sommes doués d'une curiosité naturelle et que notre besoin de comprendre est, à certains égards, irréductible aux besoins purement biologiques de se rassurer, de s'adapter, de dominer ; et surtout Comte déclarait sans ambages que le meilleur moyen de servir l'action, c'est de chercher la vérité sans se préoccuper de savoir si elle la servira : par une sorte d'ironique paradoxe, ceux qui contribuent le plus au succès des techniques, ce ne sont pas, semble-t-il, les ingénieurs et les praticiens, mais les purs intellectuels qui ne s'intéressent qu'au jeu de leur esprit, ceux qui aiment le vrai pour lui-même. Les spéculations les plus éloignées, en apparence, de la pratique, sont précisément parfois, celles qui, tout d'un coup, ouvrent aux techniques des voies miraculeuses. Le souci exclusif de l'application immédiate détourne l'esprit des recherches à longue échéance, le confine dans l'empirisme, les entreprises hâtives promptement abandonnées ; il n'aboutit qu'à un ensemble inorganique de notions bornées, d'ébauches et de rudiments. Le vrai progrès exige des vues lointaines, de vastes horizons et de longues spéculations méthodiques ; le progrès de l'action exige, au moins pour un temps, le dédain de l'action, le goût de la pensée pure.

Comte, dans l'intérêt même le plus pratique de l'Humanité, enseignait donc volontiers le complet désintéressement de la spéculation. Mais sur la fin de sa vie, après sa crise sentimentale, et quand le despotisme de sa nature, aggravé par l'âge, tolère de moins en moins les aventures de la pensée libre, il voudrait enfermer

la recherche scientifique entre les limites de l'étroit domaine où peut s'édifier le bonheur humain : que, par exemple, l'astronomie sache borner ses ambitions à la connaissance de notre système solaire, et ne porte point ses regards sur les étoiles si lointaines qu'elles n'exercent pratiquement aucune action sur notre destinée. Ce serait gaspillage de force, de temps et d'intelligence. Et si encore ce n'était que peine perdue, mais il y a toujours quelque danger aux spéculations que ne contrôle point le souci permanent des intérêts de l'Humanité : le vertige des infinis réveille les aspirations métaphysiques vers l'absolu, provoque et entretient le malaise des âmes trop exposées à ne savoir se contenter du relatif. Comte veut écarter les sollicitations de l'infiniment grand et de l'infiniment petit ; plus généralement, il redoute que l'intelligence libérée du service de l'Humanité, ne recommence à s'acharner dans la critique dissolvante, et, ne s'intéressant qu'à son propre jeu, ne se remette à détruire les sentiments qui assurent la cohésion des sociétés et le bonheur des individus. « Bornée à l'essor abstrait, l'intelligence est placée dans une situation contradictoire qui la rend essentiellement perturbatrice. Aspirant à dominer l'existence humaine, elle méconnaît l'universelle suprématie du sentiment, et dédaigne le but social qui peut seul diriger ses efforts en les consacrant¹. »

Comte ne cesse d'affirmer l'indispensable primauté du cœur ; « armé de sa puissance synthétique, le sentiment peut dignement soumettre l'intelligence, du moins sous le régime de la foi démontrable... car il n'appartient qu'au cœur de diriger une systématisation réelle² ». Que l'intelligence ne proteste pas : à la réflexion, elle s'apercevra, estime Comte, que ses opérations

1. *Synthèse subjective*, p. 60.

2. *Ibid.*, p. 62.

« sont toujours inspirées, dirigées et soutenues par le sentiment tantôt égoïste, tantôt altruiste¹ » ; dans la manie critique de certains esprits, se dissimule un égoïsme en révolte contre les disciplines sociales ; « tous les sophismes de l'orgueil ne sauraient empêcher l'esprit positif de reconnaître que toute révolte émane des impulsions personnelles² ». Le libre examen est partout la revendication de l'individualisme, autant dire de l'égoïsme ; en fin de compte, l'intelligence qui se croit la plus libre est secrètement dirigée par la sensibilité ; l'insurrection de l'esprit contre le cœur est, plus exactement, l'insurrection de l'égoïsme contre l'altruisme, de l'individuel contre le social. Soumettre l'intelligence à l'altruisme, ce n'est donc pas attenter à sa dignité, c'est l'affranchir de l'égoïsme. « Toutes les réclamations de l'intelligence, soit pour sa dignité soit pour sa rationalité, doivent normalement aboutir à sa libre subordination au sentiment, seul garant de ces deux attributs³. » La pensée de Comte n'est point présentée sur ce point avec toute la netteté désirable ; tantôt il semble dire que l'intelligence ne s'exerce jamais que sous la stimulation du sentiment, tantôt il paraît admettre au contraire qu'elle peut s'émanciper complètement vis-à-vis de la sensibilité. Mais peu nous importe, au fond : notre propos est de noter, cohérentes ou non, les réactions d'un instinct contre les menaces d'un esprit clairvoyant. L'auteur de la *Synthèse subjective* cherche à se 'délivrer de tout ce que peut avoir d'inquiétant une intelligence effrénée. Quels que soient ses arguments, il est visible que Comte cherche à discréditer le libre jeu de l'esprit, parce qu'il y voit une cause de dissolution sociale, de désespoir et de mort.

Certes il ne saurait être question de contester la

1. *Synthèse, subjective*, p. 63.

2. *Ibid.*, p. 15.

3. *Ibid.*, p. 63.

dignité de la vie intellectuelle, et l'on ne méconnaît point la grandeur de l'œuvre accomplie par l'intelligence ; l'homme, sans elle, ne serait rien ; mais l'on voudrait réaliser un heureux compromis entre l'intelligence et l'instinct, afin que l'intelligence, tout en conservant sa vigueur et sa pénétration, ne fût plus tentée de se retourner contre la vie. « La prétendue rationalité » de l'esprit métaphysique, « consiste à servir l'égoïsme au lieu d'assister l'altruisme¹ ». — « Ramenée à sa vraie destination, l'intelligence doit aider le sentiment à diriger l'activité ; cet office suffit pour instituer le régime mental². » L'homme ne doit jamais s'isoler de l'Humanité : aimer d'abord, puis chercher à comprendre ; accepter la discipline religieuse qui mettra fin à l'insurrection de l'esprit contre le cœur. Comte va jusqu'à dire que l'intelligence n'a été « dans son état vraiment normal que sous le fétichisme, qui l'avait spontanément subordonnée au sentiment³ ».

Est-ce à dire qu'il convienne de s'abriter en des illusions flatteuses ou réconfortantes ? Ce n'est certes pas l'avis de Comte : ce qu'il demande, c'est que l'intelligence ne s'aventure point en des spéculations inutiles, mais consacre toutes ses forces à la recherche des vérités susceptibles de servir à l'Humanité, c'est aussi et peut-être surtout qu'elle ne cède point aux suggestions d'un égoïsme destructeur des disciplines sans lesquelles il n'est point d'ordre ni de progrès. Si les sentiments sont souvent générateurs d'illusions, cela n'est pas moins vrai des sentiments égoïstes que des autres. A tout prendre, il vaudrait encore mieux se tromper par amour de l'Humanité que par amour de soi-même. Mais l'amour de l'Humanité peut donner à l'esprit une largeur de vues, une persévérance et un courage

1. *Synthèse, subjective*, p. 39.

2. *Ibid.*, p. 35.

3. *Ibid.*, p. 60.

intellectuel qui facilitent singulièrement la découverte du vrai. L'individu conscient, inquiet, faible et passager, peut trouver son compte dans l'illusion ; l'Humanité impersonnelle, forte et sûre d'un long avenir peut supporter à peu près toutes les vérités ; le vrai est presque toujours pour elle l'utile à plus ou moins longue échéance. Pour que l'intelligence cesse d'être dangereuse, il est donc nécessaire qu'elle soit inspirée, dirigée par l'amour. Mais à son tour, en créant la science, l'intelligence favorise l'amour. « La science peut, comme l'art, concourir à la solution radicale du problème humain, en facilitant à sa manière l'ascendant continu de l'altruisme sur l'égoïsme. » La science nous révèle des fatalités : déterminisme de la nature, nécessités logiques dont l'évidence est si impérieuse que l'idée ne nous vient même pas de nous révolter contre elle.

Le sentiment des fatalités qui pèsent sur nous met un frein aux divagations de l'esprit et aux ambitions démesurées de l'égoïsme : la discipline intellectuelle nous dispose à l'acceptation de la discipline morale. « Pour régler l'esprit, il faut lui faire d'abord apprécier l'empire incontestable des fatalités extérieures, d'où son évolution normale peut graduellement parvenir à reconnaître la suprématie subjective des lois morales en s'y préparant d'après les lois intellectuelles. On doit regarder cette rénovation de l'entendement comme le nœud principal de la régénération finale, qui caractérise une pleine soumission, seule base de l'ascendant que l'altruisme doit normalement obtenir sur l'égoïsme¹. » Nous voici donc revenus aux antiques subterfuges stoïciens : l'on demande le salut à l'effacement des prétentions égoïstes devant la toute-puissance du destin ; et l'on ne se contente pas d'une résignation accablée où pourrait persister l'amer sentiment d'une injustice ;

1. *Synthèse subjective*, p. 42.

l'on veut une acceptation joyeuse, pleine de vénération et d'amour : « Vénérer une destinée inflexible devient le signe le plus décisif et la meilleure garantie d'une vraie régénération. Elle ne saurait être complète et stable que quand l'amour s'étend des prescriptions volontaires jusqu'aux obligations involontaires... Sous cet aspect, le principal caractère du culte positif consiste à glorifier la fatalité, même immuable, au nom de son efficacité morale¹. »

Mais comment réussirons-nous à aimer cet univers de fatalité si nous nous en tenons à la conception que nous en donne la science ? Il nous est facile d'aimer et de glorifier l'Humanité, car nous retrouvons en elle tous les attributs de notre âme. Mais, « appliquée au Monde, l'adoration ne peut plus se contenter d'une exacte représentation du siège glorifié. Bornée à l'appréciation scientifique, la célébration manquerait son but principal, faute de pouvoir assez développer les instincts sympathiques. La poésie, plus large et non moins vraie que la philosophie, doit alors intervenir pour animer un siège dogmatiquement inerte. Idéalisant le Monde et ses parties, elle y suppose, avec une activité nullement contestable, un sentiment nécessaire à la destination du culte² ». — « Aspirant à la synthèse par la sympathie, la poésie a besoin d'assimiler le monde à l'homme autant que le permet l'ensemble des notions émanées de la philosophie³. » D'étranges rêveries sur l'évolution de la Terre, d'abord douée d'intelligence et vouant ses forces à « préparer le séjour de l'Humanité⁴ », tentent gauchement d'humaniser les choses impassibles parmi lesquelles nous nous sentons abandonnés. La hantise douloureuse de notre isolement dans

1. *Synthèse subjective*, pp. 17-18.

2. *Ibid.*, pp. 18-19.

3. *Ibid.*, p. 9.

4. *Ibid.*, p. 10.

un univers qui n'a point souci de notre détresse, ressuscite en Comte vieillissant, un fétichisme à demi-sincère comme les illusions du poète qui n'ignorant point que toute poésie a sa source dans l'âme humaine, goûte cependant l'enivrante impression qu'elle existe hors de lui comme un trésor infini de joie.

Comte veut que notre amour ne se sente point borné aux limites du genre humain ; il supporte mal d'être exclu de ces vastes réalités qui nous entourent, et qui n'étant point nous, ne sympathisant point avec nous, font peser sur notre conscience une obsession de mort. Il éprouve, plus ou moins obscurément, que notre amour ne nous sauvera point s'il ne s'épanouit sur tous les êtres ; et c'est pourquoi l'objet de notre culte ne sera pas seulement le Grand-Etre, mais « toutes les existences liées au Grand-Etre ». Nous adorerons la Terre et l'Espace, le « Grand Fétiche » et le « Grand Milieu ». « Une inaltérable trinité dirige nos conceptions et nos adorations¹. »

Le style terne et sans élan de Comte n'est guère fait pour envelopper du charme confus de la poésie et de la vie ce pauvre succédané du panthéisme. Si maladroite que soit l'ébauche de ces rêves, elle est suffisamment révélatrice : Comte a fini par sentir l'insuffisance du refuge qu'il avait cru trouver dans l'Humanité.

1. *Synthèse subjective*, p. 24.

CONCLUSION

Parfois nous avons éprouvé le frisson de l'enthousiasme en pensant à l'ambition du Positivisme. Comme nous trouvions alors dérisoires les reproches qu'on lui adresse d'abaisser l'homme à la préoccupation exclusive des intérêts vulgaires, et de fermer aux âmes les routes du sublime et des rêves infinis. Les mêmes pensées qui, d'autres fois, nous semblent étriquées, ternes et vides, s'emplissent à certaines heures d'une substance vive, intense et rayonnante. C'est ainsi que nous avons parfois expérimenté l'enivrante noblesse du courage scientifique dressé contre tous les mensonges. Nous n'ignorons pas que l'on a jeté le discrédit sur la notion de vérité, que l'on a blâmé ou raillé l'ascétisme qui pousse certaines âmes à détruire toutes les illusions bienfaisantes, à se meurtrir cruellement par respect pour une vérité impersonnelle ; mais nous parvenons mal à nous défaire d'une secrète admiration pour le courage qui n'accepte point le bonheur au prix du mensonge, et nous ressentons avec toutes nos ardeurs de jeunesse, l'exaltation de sacrifier nos petites préférences d'êtres faibles et bornés, au culte d'une valeur incomparable. Voir clair à travers les illusions qui gouvernent les multitudes ignorantes, et goûter par là-même le sentiment de les dominer, s'affranchir des préjugés qui vous humilient, c'est une grande et fière joie. Mais le Positivisme ne comporte pas seulement l'ivresse de se surmonter soi-même et de surmonter, en esprit, les hommes, il nous donne l'espérance de les gouverner rationnellement, de régler avec lucidité leur

démarche jusqu'ici incertaine et si douloureusement tâtonnante vers la santé, la force, l'harmonie, le bonheur de vivre sur terre. Peut-être n'aurions-nous pas besoin d'évasion vers les paradis théologiques si nous connaissons assez bien les besoins profonds de notre nature, et si notre science était devenue capable de réaliser notre pleine adaptation à l'existence terrestre.

On voudrait pouvoir se dire que la vie des sociétés humaines est un jeu de forces assujetties à des lois, au même titre que la vie des organismes, et peut-être au même titre que les mouvements de la matière inerte, se dire qu'on saura peut-être un jour, capter, diriger, utiliser les courants sociaux comme on capte et utilise les énergies matérielles, se dire que l'on ne sera plus condamné à subir passivement et même sans les connaître, l'action des forces qui meuvent les grands ensembles sociaux, que l'on ne sera plus entraîné par des fatalités aux cruelles catastrophes qui dévastent les civilisations et portent au suprême degré la souffrance des hommes. L'on voudrait pouvoir espérer qu'un moment viendra où il sera possible d'écarter, d'enrayer les crises sociales comme des maladies individuelles, de rendre la vie plus intense, d'assembler dans chaque esprit d'immenses trésors de connaissances, de pensées, de sentiments. L'on aurait alors le droit de sourire, comme d'enfantillages, des opinions arbitraires que les hommes défendent parfois avec tant de fanatisme ; l'on pourrait multiplier sur toute la terre les sources de joie, unifier les efforts de la vaste Humanité pour élever chaque être au-dessus de l'existence misérable où se débattent, aujourd'hui, même les plus favorisés. De tels espoirs évoquent les prestiges d'une victoire effective sur l'immoralité, toutes les formes du mal que nous pallions provisoirement par ces précautions et remèdes empiriques, les rites religieux, les traditions et préceptes moraux, nos législations et nos promesses de paradis

suraturels. Le Positivisme nous apparaît parfois comme une immense entreprise de courage viril, de lucidité, d'ardeur, de volonté bandée contre les destins, un ravissement de délivrance et de triomphe après une si longue et si cruelle obsession de désordre, de duretés, d'erreurs meurtrières.

Mais il est des moments de sécheresse où l'Humanité semble si misérable, une si pauvre divinité. Nous comprenons que les gestes de Comte puissent paraître dérisoires et sacrilèges au croyant qui réserve au Dieu infini, ses prosternations. Que peut-il donc y avoir de si grand dans une humble femme si frêle, malade, si vite disparue ? Comte est ravi de joie en voyant un de ses disciples lui baiser la main, puis s'agenouiller devant l'image de Clotilde, et méditer quelques instants, comme l'on prie devant l'image de la Vierge. Et nous soupçonnons bien qu'au fond la Vierge ne fut elle aussi qu'une humble femme et que tout le mystique infini dont elle s'enveloppe est une projection de notre âme ; elle n'est grande, peut-être, que par la grandeur de notre adoration. Et de Dieu même que savons-nous, que sentons-nous, sinon ce que notre âme est capable d'inventer, d'imaginer, de sentir ? Certes ! Mais il faut que, dans sa création mystique, notre esprit soit soutenu, stimulé, fécondé par la conviction que la réalité objective est aussi riche et même infiniment plus riche que nos rêves les plus effrénés. C'est dans notre âme, sans doute, que se produit toute la magnifique aventure, et l'on ne sort point réellement de soi, même dans les plus belles extases. La croyance ne rompt pas les cloisons de la personnalité pour y faire ruisseler la vie bienheureuse du divin. C'est du fond de lui-même que le croyant tire toute la volupté de sa foi. Mais le charme se dissipe et toute poésie meurt quand nous venons à perdre cette illusion d'objectivité. Nous nous sentons trop limité, trop pauvre, trop faible pour nous contenter de nos propres

états, pour croire toujours à la valeur infinie de nos propres sentiments, de nos propres rêves. Le Positivisme athée n'enferme-t-il pas irrémédiablement notre essor spirituel entre les bornes du moi ? A supposer que nous puissions, par un effort de sympathie et de vénération, déborder au-delà de nous-même, jusqu'à nous confondre avec l'âme la plus exquise, ne resterions-nous pas misérablement dénué ? Pour qui veut l'infini, combien vite épuisées seront les richesses d'une âme féminine ? En Clotilde, si nous n'avons point foi au surnaturel, nous ne pouvons voir qu'une créature bornée comme nous-même.

Comte cependant trouve en sa passion assez de ressources pour parer de délices infinies l'image de Clotilde, sans la croire aucunement d'essence divine. Obsession des images précises, limitées, éphémères ! Comme tous les idéalismes nous paraissent vains quand nous considérons la petitesse des êtres qui les conçoivent et les aiment, ou les symbolisent et les supportent ! Quelle dérision, quand la maladie ou la vieillesse viennent sous vos yeux la dégrader, de songer que l'on s'est naguère exalté devant une humble forme humaine ! Et qu'il nous est difficile parfois d'éprouver l'enthousiasme d'une vénération religieuse pour le troupeau des hommes qui passent si vite, dans une agitation de vils soucis, sur l'étroit espace de la terre ! Pour échapper à cette hantise de médiocrité, nous nous appliquons à penser, à sentir qu'il y a derrière la mesquine apparence de ces corps, des immensités de vie spirituelle. Et certes, il est des jours où nous parvenons à réaliser en nous cet illusoire sentiment d'un infini ; nous imaginons confusément que les petites joies, les douleurs et les aspirations individuelles s'additionnent pour former les prodigieuses intensités d'une âme presque divine. Hélas ! les consciences ne s'ouvrent point réellement aux consciences ; il n'y a point réellement d'âme collective, et nous ne

goûtons de la civilisation que ce que peut en contenir ou même en recréer une âme personnelle. Et combien pauvres demeurent nos plus heureuses reconstitutions ! Esquisses fugitives, sommaires allusions, si rapides et si nombreuses parfois qu'elles suggèrent des ondulations de sentiment vers des profondeurs sans bornes. Tout l'être s'émeut d'un poème confus et ravissant, et ce chaos d'âmes petites, égoïstes, haineuses, querelleuses, nous semble traversé de grands élans unanimes, de vastes courants de sympathie qui harmonisent le désordre. Et puis l'énergie de transfiguration s'affaisse et tout se disjoint. Sous la cruelle lucidité d'un regard que ne trouble plus l'enthousiasme, se décomposent les grands sentiments, se dissipent les apparences de justice et de communion héroïque dans le culte des nobles causes ; il ne reste plus que le tumulte grouillant des instincts vulgaires et antagonistes, nous ne voyons partout que des êtres qui nous sont étrangers, ne nous aimeront point et ne seront point aimés de nous. Voici revenu le sentiment de l'irrémédiable solitude.

Et puis, certains jours, la force d'illusion, d'enthousiasme, nous revient : une statue blanche, dans un parc, évoque la volupté des printemps de l'amour humain ; des fresques d'héroïsme suscitent les images dorées de la grandeur historique : un afflux de sublimité nous gonfle le cœur. Ce ne sont pas des gestes vains, ce n'est pas de la matière morte, c'est l'ouverture sur le mystère d'un univers spirituel. Mais tout, de nouveau, se dépouille, et le mystique univers se dissipe ; de nouveau, nous errons, traînant une âme désespérément vide parmi l'indifférence des paysages et des hommes. D'autres fois, timidement, le sourd besoin d'échapper à la solitude nous amène vers les assemblées tumultueuses, les cérémonies, les spectacles où se recueillent et, par moments, s'exaltent les foules. Emotion religieuse, émotion politique, émotion d'art recréent presque

toujours en nous, ne fût-ce que pour quelques instants, ce rêve de communion et ce pressentiment de profondeurs bienheureuses.

Nouvelles crises de désenchantement : il faut attendre qu'une agitation sociale, l'appel de quelque grande revendication collective, l'indication d'un mouvement d'ensemble vers des formes politiques auxquelles s'attachèrent nos ferveurs de jeunesse, réveillent des espérances et des passions depuis longtemps endormies. Nous aussi nous crierions alors vers les belles utopies et nous marcherions enivrés dans la foule ardente ; de vastes projets indécis, une œuvre immense que nulle imagination ne peut circonscrire, à l'horizon du progrès humain, nous affranchiraient de la solitude, et pendant un temps, nous ne souffririons plus de nous sentir éphémères. Mais ne point trop analyser, ne point trop essayer de comprendre ce que l'on espère, ne point trop se demander ce que l'on désire ! Souvent nous avons senti que les illusions collectives, la poésie des grandes espérances communes valaient par elles-mêmes quelle que fût la médiocrité de leurs résultats. La mystique des partis révolutionnaires anime çà et là d'un puissant intérêt la vie des multitudes, et l'on se demande parfois si, en fin de compte, les grands rêves frénétiques ne sont point par eux-mêmes un bienfait supérieur aux méthodiques améliorations d'un sage réformisme, prudent et terre à terre. La vie flambe puissante et glorieuse, les soirs de révolution où la foule oublie la faim et la permanente misère, dans la joie chantante d'une victoire et l'attente enivrée d'une miraculeuse aurore. Bien des agitateurs parmi les plus ardents ne savent apporter dans leur action la persévérance, la minutie, l'esprit d'organisation, de diplomatie patiente et féconde ; ils n'aiment que les interventions foudroyantes, le flamboiement des discours, les mouvements enthousiastes des multitudes, toutes les occasions rares de ramasser en quelques instants des intensités

de force et de joie. Pressés de jouir, de vibrer, ils veulent tout de suite la grande fête des révolutions ; ils préféreraient aux résultats durables, lentement conquis, l'orgie éphémère de la révolte et de la victoire. Ainsi nous trouvons parfois dans les unanimités passagères la libération que nous ne pouvons plus attendre de l'espoir en Dieu.

Mais très souvent l'unanimité ne nous suffit point par elle-même ; il nous faut encore de belles échappées sur l'avenir. La religion de l'Humanité ne va guère sans la croyance au progrès. C'est que toutes les religions, même celles qui se flattent de maintenir l'âme dans le domaine du relatif, ont à satisfaire un secret besoin d'infini ; elles doivent donner à pressentir des nouveautés où le malaise inhérent à toute existence consciente trouverait apaisement. Le culte de l'Humanité nous aurait vite déçus si nous ne pouvions échapper à la conviction que rien ne changera profondément dans ses conditions d'existence. Ils comprennent, ils sentent cela d'instinct, ceux qui combattent la religion positiviste. Théologiens, dilettanti, adeptes d'une politique et d'une morale aristocratiques s'acharnent contre l'idée de progrès. Le théologien veut que l'esprit ne puisse trouver d'issue vers un paradis terrestre : si l'avenir humain ne peut nous promettre des prodiges, il ne nous restera plus qu'à désespérer de la terre et qu'à détourner vers l'au-delà notre désir de rédemption. Si, d'autre part, l'on veut accabler la passion perturbatrice des révolutionnaires, il faut lui ôter l'espérance, et la convaincre que l'homme n'est pas plus heureux aujourd'hui qu'autrefois : l'accroissement de nos moyens matériels permet sans doute la satisfaction plus prompte de certains besoins, mais en suscite beaucoup d'autres ; le prétendu progrès multiplie les causes de souffrance plus vite encore que les remèdes. Et si le positiviste veut écarter le poids de cette pénible considération en affirmant que du moins

le savoir de l'humanité se développe, et que l'essentiel n'est pas d'être heureux, mais de vivre plus richement par l'esprit, on lui opposera que la grande masse des hommes est irrévocablement exclue de la haute vie spirituelle, et qu'au surplus l'accumulation des notions scientifiques ne perfectionne pas réellement l'esprit : la vraie culture consiste dans une harmonie mentale qui se réalise maintefois en de passagères élites ; rien ne nous garantit que le savant de l'avenir sera un plus bel exemplaire d'humanité que ne furent l'artiste, le philosophe athéniens ou l'aristocrate de la Renaissance. Enfin, progresse-t-on sur la route de l'infini ? Un peu plus, un peu moins de science, qu'importe ? Le mystère est inépuisable. Ou peut-être apprend-on l'essentiel quand, au lieu de suivre l'enchaînement indéfini des effets et des causes, l'on renonce à la connaissance conceptuelle selon le principe de raison, pour la contemplation esthétique où semble se livrer à nous l'essence éternelle du monde ou l'universel élan de la vie. Peut-être depuis qu'il y a des hommes, les sources de la profonde sagesse métaphysique sont-elles à leur portée. Et si notre pensée, aujourd'hui, se dérobe aux intérêts pratiques pour s'établir par un acte d'intuition dans l'éternité de l'instant, nous n'aurons rien à envier à la science de nos descendants les plus lointains.

Nous essaierons peut-être de défendre notre foi humanitaire en élevant l'espoir que du moins le progrès des techniques issues de la science rapprochera matériellement et moralement les hommes, réduira peu à peu les particularismes, effacera les préjugés qui entretiennent les discordes et déchaînent les conflits violents. Une immense coopération dans la paix universelle n'adoucirait-elle pas le sort des hommes, ne multiplierait-elle pas pour chacun les possibilités de bonheur ? Et si tant d'épreuves cruelles dont nous accable le désordre présent étaient, un jour, épargnées à nos suc-

cesseurs, ils savoureraient la vie avec une telle plénitude qu'ils ne souffriraient pas du tourment de l'infini, et que même, selon le mot de Nietzsche, la perspective certaine de la mort mêlerait à leur vie « une goutte délicieuse et parfumée d'insouciance ».

Mais outre que ce bonheur n'est point pour nous mais pour les hommes d'un problématique avenir, outre que le rêve que nous en concevons ne suffit point à nous dissimuler tout à fait notre irrémédiable détresse, les adversaires de l'humanitarisme ne manqueront point de nous opposer encore que les rêves d'harmonie humaine sont purement chimériques : le développement des techniques n'est pas une garantie d'universelle entente ; il assure aux groupes humains et même aux individus réfractaires, des moyens de destruction qui peuvent rendre extrêmement meurtrières les moindres discordes ; peut-être le progrès technique nous conduit-il vers de terribles catastrophes où s'anéantira toute civilisation. Et même s'il était avéré que le genre humain, à travers une infinité de dures épreuves, s'achemine vers un ordre pacifique où surabonderaient les richesses matérielles, où l'uniformité des aspirations, des mœurs et des pensées réduirait à rien les risques de conflit, devrions-nous en éprouver une si grande joie ? Le pittoresque foisonnement des particularismes entretenait une savoureuse poésie et multipliait les chaudes aventures où se passionne la vie. Ne verrions-nous pas mieux les limites et la pauvreté de tout l'humain, le jour où le champ des âmes ne serait plus qu'une plaine monotone, au lieu d'être un paysage exubérant de diversité où l'on peut se blottir dans la fraîcheur de feuillages, de hautes herbes et de fleurs ?

Ainsi l'on s'acharne contre les espérances de progrès, sachant ou soupçonnant que la religion humanitaire ne peut guère s'en passer. Certes, dans l'Humanité présente, nous pouvons nous sentir enveloppés comme

d'une grande âme diffuse à laquelle nous devons le meilleur de nos sentiments et de nos pensées ; il nous est très doux parfois de nous sentir à l'abri de la détresse physique, dans l'asile tiède et sûr des villes où les ancêtres nous ont bâti d'accueillants refuges contre les épouvantes du désert, des éléments et de la nuit. Et notre existence individuelle semble gagner en profondeur quand nous discernons çà et là des vestiges précis d'un lointain passé. Mais trop d'occasions nous sont imposées de sentir la séparation et le tourment des âmes présentes : déchirements, chaos, multitude indéfinie d'égoïsmes qui nous ignorent ou nous repoussent, âpres rivalités d'intérêts, ambitions violentes ou sournoises, et autour de nous, çà et là, les déceptions et les deuils, et en nous, le lancinement des affections brisées, des belles heures perdues, et la permanente tristesse, plus ou moins émergente, de sentir que tout s'écoule et que nulle tendresse ne peut nous empêcher de mourir. Et tout à coup, parfois, à l'appel d'une musique, s'épanouit la lumière dorée des héroïsmes, et nous nous étonnons d'avoir pu perdre, durant un temps, le sens de la grandeur de l'aventure humaine. Etrange ardeur, rayons et frissons d'allégresse, force émouvante jusqu'aux larmes, qui nous soulevait, lorsque, aux jours de l'adolescence, il nous arriva de penser que l'homme, surgi dans un univers sans Dieu, devait assumer seul toute la charge de sa destinée, fierté de ceux qui ne demandent point protection, et ne veulent devoir qu'à eux-mêmes leur salut, fierté de créer sans secours, de tirer du chaos une œuvre au prix de votre douleur et de votre sang, fierté de ceux qui se sentent assez braves et assez généreux pour devenir la providence des faibles. Comme nous comprenions l'orgueil de Prométhée ! Obscurément, nous éprouvions que la nouvelle de notre abandon, courant à travers toutes les âmes, y suscitait d'abord le désespoir, puis l'élan au-dessus de la commune misère, un grand mouvement de volontés

unanimes vers des réalisations de justice et d'harmonieuse solidarité !

L'émouvant appel de Guyau à l'effort humain vers quelque aventure de noblesse et de beauté, parmi les incertitudes et les risques d'un monde sur lequel ne veille aucune providence, nous emplissait d'un enthousiasme où disparaissait toute l'amertume d'avoir perdu la consolation de croire en Dieu. C'était un peu comme si tout à coup nous étaiens venus l'espoir et le pouvoir de remplacer la providence, la force d'accomplir par nous-mêmes tous les prodiges que nous avions naguère attendus de Dieu. Et même si nous n'osions tant espérer, l'indécision du terme qu'il ne nous serait point permis de dépasser, nous laissait ouvertes les régions illimitées du rêve. Enfin, un paradis qui serait notre œuvre, fût-il moins parfait qu'un paradis surnaturel, compenserait en partie son insuffisance par la fierté de sentir que nous en serions les créateurs. Il y avait aussi, dans ces phrases les moins évocatrices de chimères, un accent de noblesse morale, une sorte d'héroïque tension qui élèvent merveilleusement le ton de la vie et nous découvrent un infini jusque dans l'humble pitié qui apaise çà et là quelque souffrance. « Tendre la main à celui qui pleure à vos pieds ! » Mais cette consolation suffira-t-elle ? Comment adoucir certains deuils quand on ne peut promettre l'immortalité, comment endormir pour toujours le long désir si angoissé dans certaines âmes, le long désir de plénitude éternelle ?

Comte a-t-il nettement entendu l'appel de ce désir ? Il en connaît, en tout cas, l'existence, et il ne cherche pas à en délivrer l'homme par des promesses démesurées. Il ne se lasse pas de répéter que la philosophie positive est une philosophie du relatif, et s'applique à détruire dans les âmes le vain désir de l'absolu. Il lui semble qu'une saine éducation adapterait l'homme au sentiment de ses inévitables limites, et que le seul moyen

d'obtenir quelque bonheur, c'est d'interdire systématiquement au désir et à la pensée d'aller se perdre dans l'infini. Et cependant il comprend bien que toute religion de l'Humanité manquerait de prise sur les âmes si elle ne leur donnait l'espérance du progrès ; ni le passé ni le présent ne suffisent à l'avidité des âmes qui souffrent de leur solitude et de la médiocrité de toutes leurs joies. Certes on nous avertit que l'Humanité n'est pas immortelle, et que le progrès, incoercible pendant les siècles de jeunesse et de virilité, sera paralysé par le vieillissement social : l'histoire de l'espèce traverse les mêmes grandes étapes que l'histoire de l'individu ; il faudra que l'Humanité, après avoir atteint son apogée, décline et meure ; mais il y en a pour des milliers d'années, et Comte pense que notre désir de vivre, à nous dont l'existence personnelle est si brève, peut trouver un abri suffisant dans la confuse anticipation de cette immense durée. Nous nous adaptons bien à l'idée que nous ne vivrons pas dans cent ans ; la crainte de mourir s'apaise dans le cœur des hommes quand ils sentent devant eux un délai de quelques années. Comment ne s'accommoderaient-ils pas de la longue durée du genre humain, avec tous les imprévus de douceur, de beauté, d'enthousiasme, de science et d'amour que peut comporter l'avenir ? Quels cœurs et quels esprits seraient assez exigeants, assez vastes pour appréhender qu'une si longue vie collective ne fût incapable de les rassasier ? Nous ne la vivrons pas réellement, il est vrai ; mais peut-être nous suffira-t-il d'y croire ardemment, d'éprouver de toutes nos forces qu'elle existera pour des êtres humains faits comme nous, issus de nous, aimés de nous par avance comme les héritiers de nos meilleures œuvres, de nos pensées les plus fécondes, de nos sensibilités les plus raffinées et les plus généreuses. Si par quelque artifice psychologique nous parvenons à oblitérer le sentiment de notre individualité sous la pensée constante, riche et

passionnée de l'avenir humain, tout l'ensemble d'idées pénibles qui généralement accompagnent la conscience du moi, s'effaceront, ou du moins perdront une grande partie de leur virulence.

La religion de l'Humanité n'était donc, chez Comte, qu'un succédané des religions de l'absolu, un ensemble de consolations où l'homme peut sentir momentanément s'apaiser sa peur de mourir et son insatiable désir d'expansion. Mais certaines âmes ne savent point se contenter de ces paradis étroits et de ces ombres tutélaires qui leur dissimulent, un instant, l'infini de la mort. Même si l'Humanité devait, un jour, réaliser quelque état merveilleux de bonheur et de beauté, comment les inquiets d'aujourd'hui pourraient-ils y trouver leur compte s'ils ne croient pas à la survivance de l'individu ? L'on se consolait de mourir par la pensée que des hommes viendraient longtemps après nous, qui seraient heureux, ne redouteraient point la mort, peut-être même en seraient affranchis. Mais bientôt, reparait, au fond de l'âme, l'inquiétude, et l'on éprouve qu'il est vain de vivre aujourd'hui du pâle reflet d'un bonheur étranger, si lointain et peut-être illusoire. Quel désespoir, en tout cas, d'être né trop tôt et de mourir en tendant les bras vers un avenir qui appartient à d'autres !

Dans les belles années de jeune ferveur, la vie est à tel point abondante et généreuse, que l'on ignore la solitude des âmes et que l'on croit sentir son propre cœur palpiter dans tout ce qui vit et tout ce qui vivra. Il nous suffit alors, pour supporter l'idée de la mort définitive et de l'oubli, d'imaginer des humanités douces et sereines dans le lointain avenir, sur les terres pacifiées et libres ; nous leur demandons seulement de porter parfois leur pensée vers les temps révolus où nous aurons lutté dans le deuil et les larmes pour préparer l'avènement des jours radieux ; nous leur demandons de sourire aux morts obscurs qui dormiront dans

l'immense inconnu de la nuit, comme si, dans l'horrible inconscience du néant, nous pouvions sentir descendre jusqu'à nous, la consolation et l'ineffable sérénité de leur sourire. Mais, quand décroissent, en nous, les énergies qui les animaient, ces images dorées de lumière et embaumées de béatitude, se fanent, et nous comprenons qu'elles sont condamnées à mourir de notre mort. La douloureuse lucidité de notre intelligence n'est plus voilée par les buées ensorcelantes du désir, et nous apercevons que même si nos rêves humanitaires se réalisaient pleinement, et si nous survivions pour en savourer la joie, nous les trouverions médiocres ; en devenant le présent, ils auraient dépouillé toutes les séductions indécises dont les parait, à nos yeux, la magie de l'avenir.

Qu'importe alors que l'on dilate le rêve humanitaire jusqu'au rêve de l'absolu ? L'intelligence ne peut plus se dissimuler qu'aussi longtemps que subsistera la vie, subsisteront l'incomplétude et l'inextinguible désir d'autre chose, le désir d'autre chose et aussi le désir de l'assouvissement suprême, le désir de la vie étrangement combiné avec le désir de ce qui exclut la vie, le désir du néant sous les noms décevants de plénitude et de vie éternelle.

CINQUIÈME PARTIE

LA RÉDEMPTION INDIVIDUALISTE

L'INDIVIDUALISME

L'individualisme, pleinement conscient, ne comporte pas toujours le désespoir ; la vie trouve souvent assez de ressources pour s'y complaire, au moins un temps. Mais, à y regarder de près, l'on distinguerait, ici encore, sous une autre forme, la perpétuelle illusion, par laquelle nous nous défendons contre les obsessions douloureuses, l'affirmation exaspérée de nous-mêmes, qui fait pâlir, à nos yeux, les prestiges qui nous accablaient, et semble réduire l'importance des immensités, dont nous souffrions, comme d'une menace, la frénésie de vaincre l'Humanité, l'univers, le temps, et la mort, du haut de notre orgueil où se cabre notre volonté de ne point souffrir, de ne rien demander, de ne point gémir, la fugitive griserie de nous sentir plus grand que ce qui nous repousse ou tente de nous écraser. Parfois, l'individualiste renonce à l'attitude de la révolte et du défi ; mais il croit trouver en lui-même un refuge où l'on n'a rien à craindre du temps, rien à envier au reste des hommes, ni à l'univers ; en creusant bien au fond de soi, ne finit-on point par y rejoindre les sources de la réalité totale ? Le salut n'est peut-être point de partir à la conquête du temps et du monde, mais de descendre aux profondeurs mystiques où il n'y a plus de temps, de multiplicité ni de mort.

*
* *

Il n'y a qu'un soupçon d'individualisme chez un Rousseau qui, blessé au contact d'une société aristocratique, parfois impitoyable à ses gaucheries plébéiennes,

aspire aux solitudes champêtres où rien n'opprime ses rêves. Rousseau croit à la possibilité d'une communion des âmes quand celles-ci auront retrouvé leur simplicité naturelle, et seront lavées de la corruption sociale, ou quand la discipline du contrat aura réparé la plus grande partie du mal, en réalisant l'unanimité dans la justice ; et, dès l'état présent, J.-Jacques croit que l'on peut rencontrer chez les humbles, le paradis des affections sans calcul ; il lui reste, en tout cas, et il restera toujours, estime-t-il, aux hommes déçus par les hommes, le refuge de la nature et de Dieu. L'homme, à qui demeurent de telles ressources, n'est pas un de ces individualistes qui se sentent irrémédiablement clos en eux-mêmes.

Plus profond, et plus désolé, est l'individualisme d'un Obermann. Analyste intempérant, Obermann ne parvient pas à s'intéresser aux buts qui suffisent à entretenir, dans les multitudes, le goût, la passion de la vie. Peut-être convient-il d'expliquer ce désenchantement par le jeu brutal de quelque loi de psychologie, selon laquelle le développement et l'exercice excessifs de l'intelligence, privent de force la sensibilité et l'action : si la quantité d'énergie spirituelle dont nous disposons se dépense, pour la plus grande part, en réflexions, en analyses, il n'en reste plus assez pour le sentiment, le désir, la volonté. Mais peut-être l'explication doit-elle être plus subtile : l'analyse dissipe les illusions, dévoile les limites des choses, leur petitesse, la modestie de leurs origines. Il est d'ailleurs permis de dire que les deux explications sont concourantes : si l'analyse est si hardie et si dévastatrice, n'est-ce point parce que l'intelligence prédomine sur la sensibilité et sur la volonté ? Elle ne se laisse plus imposer les illusions du désir, et celui-ci n'a plus assez de sève pour vivifier et gonfler d'un infini de promesses les humbles réalités que mesure trop précisément l'intelligence impartiale.

Obermann, en tout cas, ne sait plus être heureux du bonheur des simples. Il se sent seul parmi les hommes, parce qu'ayant vu trop clair, il ne sait plus goûter les petites joies, prendre au sérieux les rites mondains, les mille pratiques communes de la vie sociale, qui dissimulent, aux yeux peu perspicaces, l'irréductible séparation des âmes. En toutes circonstances, quand il lui serait si bienfaisant de savourer l'heure qui passe avec d'affectueux compagnons, le voilà qui se livre à l'analyse de son plaisir et de cette apparente intimité : « Il n'était pas, parmi nous, deux cœurs semblables... le torrent dans l'ombre et les bruits éloignés de la montagne, c'était beaucoup trop : j'étais le seul qui entendit » (264).

Obermann comprend que chacun de nous a sa façon de sentir personnelle, et que nous sommes les uns pour les autres des mystères impénétrables, mais son sentiment de solitude s'aggrave du fait qu'il s'accommode mal des mœurs démocratiques issues de la Révolution ; il a horreur de la vulgarité, de l'utilitarisme ; il se rétracte devant une société qui choque ses goûts de distinction ; il ne se révolte pas, il se retire ; « je ne prétends pas, au milieu des hommes, opposer directement ma manière à la leur..., je me permets une singularité... » (89). Cette pensée qu'il est singulier, et, pour tout dire, supérieur, n'est point sans le galvaniser, parfois. Mais ce lui est une ressource bien précaire. Aussi, le voit-on aspirer, comme au seul moyen de salut, à la diversité et à l'intensité des émotions qui submergeraient en lui les pensées dégrisantes, le feraient vivre dans une sorte d'ivresse perpétuelle, où tout s'anime, tressaille, où le monde se dore de magnifiques reflets, où la vie, qui semblait mesquine aux regards désabusés, retrouve le je ne sais quoi d'entraînant et de grandiose, que nous lui vîmes à travers nos premières ferveurs et la profusion enchantée de nos jeunes

rêves. Obermann garde la nostalgie des ravissements qu'il éprouva en présence de la femme aimée : « Lorsqu'elle chante, il semble qu'elle agite les choses et qu'elle crée des sentiments nouveaux... Tout est romantique, animé, enivrant... Elle nous précipite avec elle dans le monde immense et notre vie s'agrandit » (152). Se sentir ainsi courir à travers un monde luxuriant et illimité, s'emplir d'un bonheur riche de tous les suc de la vie, perdre, dans une griserie printanière, le sentiment de la fuite du temps et des étroites limites de notre individualité !

« Nous souffrons de n'être pas ce que nous pourrions être, mais si nous nous trouvions dans l'ordre des choses qui manque à nos désirs, nous n'aurions plus ni cet excès de désirs, ni cette surabondance des facultés ; nous ne jouirions plus du plaisir d'être au delà de nos destinées, d'être plus grand que ce qui nous entoure » (79). Se dépasser, et dépasser la vie commune par la violence du désir, tel est le salut qu'entrevoit l'individualiste, devenu inapte aux petites illusions qui masquent le vide et la solitude des cœurs. Mieux vaut, selon lui, la souffrance qui exalte, que la sécheresse lucide et désolée des âmes privées d'émotions poignantes : « Peut-être l'homme heureux, parmi nous, est-il celui qui a beaucoup souffert » (126). « Ce n'est point dans le malheur que je songerais à rejeter la vie. L'on se retrouve, enfin, quand il faut lutter contre de grandes douleurs » (154). « Nous essayons, du moins dans les misères humaines, cet infini que nous voulons donner à notre ombre, avant qu'un souffle du temps l'efface » (83). Qui de nous n'a goûté cette étrange séduction de la douleur ? Elle promet de nous délivrer du dégoût de vivre sans but, enfermé dans une étroite individualité, si fugitive... Eussent-ils pour nous la tristesse de nostalgiques appels, nous préférons souvent, au calme d'une âme grise et dormante, le jaillissement des rêves chargés de désirs. Ce que nous appréhendons le plus, peut-être, ce ne sont

point les heures tourmentées de mille désirs insatiables, mais les heures où il nous semble que la sève de tout s'en est allée, les heures lasses où l'on n'a même plus la force de désirer. Si Pascal, ce tragique tourmenté, nous émeut tant, et si nous le préférons, en somme, aux optimistes équilibrés et adaptés, c'est parce que son drame intérieur, si déchirant, nous délivre de la vie vulgaire, et réveille en nous toutes les forces de la vie.

Mais la recherche systématique des émotions violentes finit par dessécher le cœur ; elles vous épuisent, vous laissent languissant, apathique, incapable de souffrir vivement ou de jouir. Et cette insensibilité comporte encore une explication plus finement psychologique : l'émotion, comme la passion, ne peuvent exister, du moins, intenses, que si elles nous surprennent, s'imposent à nous, s'emparent de nous. Comment le pourraient-elles, si nous les désirons, les attendons, les préparons méthodiquement, les imaginons à l'avance ? Notre intelligence, qui les a conçues, ne s'oubliera pas en elles ; nous conserverons, tout en les éprouvant, la conscience de nous-même et de notre insatiabilité, de notre insuffisance et de l'insuffisance de tout. Bien plus, comment trouver des occasions, sans cesse renouvelées, de vivre frénétiquement par le cœur ? La vie n'abonde point en aventures pathétiques, et quel bonheur peut-elle offrir à l'âme qui ne se peut point contenter des humbles joies quotidiennes ? « C'est l'insipidité de la vie qui me fatigue et me rebute, écrit Obermann, je me demande où me conduira cet ordre de choses nul et insipide, où l'attente est toujours trompée, même celle du malheur, du moins énergique » (154). « Il faut que tout s'éteigne : c'est lentement, et par degré, que l'homme étend son être, et c'est ainsi qu'il doit le perdre. Je ne sens plus que ce qui est extraordinaire. Il me faut des sons romantiques pour que je commence à entendre » (257). Obermann souffre du désir de désirer,

du désir de vibrer au choc des humbles événements, du désir de ressembler à ceux qui ont la fraîcheur du cœur, l'exquis privilège de s'émerveiller devant le mystère et la poésie des choses familières. Sur le même essentiel chemin que nous impose le destin de notre espèce, ne rencontrera-t-il pas, comme nous tous, pour ses joies et pour ses douleurs, les thèmes universels dont s'émurent les plus grands et les plus dénués parmi les hommes ? Que ne sait-il les charger de tout leur sens, et retrouver toute la pathétique beauté de la vie consciente en des choses à la fois si humbles et si grandes, si fugitives et pourtant si rayonnantes d'éternité : les larmes d'une mère en deuil, le tendre accueil d'une amante, ou le sourire d'un enfant !

Obermann se désespère de sentir que toute la poésie du monde est en nous, et qu'autour de nous, tout devient sec et aride quand tarit la source intérieure. « La vie réelle de l'homme est en lui-même... les choses agissent sur lui, bien plus encore selon la situation où elles le trouvent, que selon leur propre nature... Chacune de leurs impressions, sur lui, dépend bien plus, pour son bonheur ou pour son malheur, de l'état où elle le trouve, que de la sensation qu'elle lui apporte... » (25). Pour trouver quelque renouveau passager, Obermann recourt aux stimulants, au vin, au thé, au café ; mais, après les exaltations factices, il retombe à la morne lassitude encore plus désabusée. « Ces émotions outrées, et qui ne sont pas dans l'ordre des convenances naturelles entre nous et les choses, effacent les émotions simples... Il existe une différence essentielle entre l'habitude d'être émus par l'impression des autres objets, ou celle de l'être par l'impulsion interne d'un excitatif donné par notre caprice. C'est lorsque le cours du monde nous anime-rait, que nous nous trouvons dans l'abattement que nos excès produisent » (290-291). Et voici revenu à ses yeux cet état du monde, où tout paraît vain, banal,

misérable, où toute la campagne, naguère palpitante et pleine d'une mystérieuse volupté, parée d'antique poésie, n'est plus qu'un rude sol torturé du labeur des hommes avec, çà et là, des « chaumières entassées... dans lesquelles toutes les femmes crient, tous les enfants pleurent, tous les hommes suent... » (77).

Plus de désir, plus d'élan, dans le joyeux bouillonnement de la vie passionnée : « Me voilà replongé dans le sommeil d'où s'anéantit ma vie. Le temps coule uniformément. Je me lève avec dégoût, je me couche fatigué, je me réveille sans désirs. Je m'enferme, et je m'ennuie, je vais dehors et je gémis. Si le temps est sombre, je le trouve triste, et s'il est beau, je le trouve inutile. La ville m'est insipide, et la campagne m'est odieuse... » (206). Et quand il désespère de retrouver l'allègre fraîcheur de la vie jeune, Obermann rencontre un apaisement de résignation dans l'idée que le recours au suicide lui reste toujours ouvert, comme une suprême ressource. « J'ai voulu, dit-il, savoir ce que je pouvais faire ; il suffit à ma sécurité d'être certain que le poids inutile pourra être secoué quand il me pèsera trop... » (169). A chaque instant, reparaît dans l'œuvre, le motif stoïcien de la possession de soi-même, du prix incomparable de la force d'âme. « J'ai joui pour la première fois de la conscience de mon être. Poursuivi jusque dans le triste repos de mon apathie habituelle, forcé d'être quelque chose, je fus enfin moi-même... » (25). « Je dois rester, quoi qu'il arrive, toujours le même et toujours moi, tel que je me sens, tel que je veux être, tel que je suis, dans cette vie intérieure, seul asile de mes tristes affections » (44).

Ainsi, faute de savoir s'accommoder de la vie des simples, à qui suffisent les petites joies que peut donner l'existence la plus vulgaire, faute de s'intéresser aux buts qui emplissent l'horizon des multitudes, Obermann se sent isolé dans la société humaine, isolé dans l'univers,

impassible et morne ; il se sent l'âme étroite, vide et desséchée, sevrée de la vivifiante illusion de boire à longs traits le sentiment, la poésie, et l'espérance dans l'humanité et dans la nature. Il se sent irrémédiablement enfermé en lui-même, livré à ses seules et pauvres ressources, et il aspire à retrouver l'impression enivrante de la communion avec tous les êtres, du pathétique grisant et des somptueuses profondeurs de la vie, dans les émotions qui rajeunissent l'âme et dont le déchirement même, quand elles sont douloureuses, est une volupté. Et quand il se convainc de son impuissance à reconquérir l'ivresse où l'on oublie les misères de l'individualité, nous le voyons se replier, non sans quelque orgueil, sur soi-même et défier, dans ce refuge désolé, le temps qui s'écoule, le monde qui s'agite et dont les passions lui restent étrangères, la nature qui ferma devant lui les mystérieuses sources de la joie. Attitude résignée ou roide du stoïcien qui méprise l'universelle déception à laquelle l'exposèrent d'abord ses aspirations inquiètes, et qui se délivre du tourment de vivre en s'abritant sous la pensée de la mort, toujours permise, et toujours proche, recours suprême si le désarroi et l'angoisse deviennent intolérables.

Cet individualisme douloureux qui, après des tentatives exaspérées pour se dépasser soi-même et atteindre de grandes sources objectives où semble surabonder la vie, se rétracte et se contente de soi, comme si, dans un sursaut de noble fierté, il trouvait la force de vaincre par le dédain toutes les pensées désespérantes et de compenser tous les échecs, cet individualisme apparaît sous un jour particulièrement vif dans l'œuvre de Vigny. Que cet aristocrate se soit replié devant la vulgarité tumultueuse et affairée de son temps, qu'il se soit rejeté dans la solitude, parce qu'il sentait l'âme des foules incurablement inapte à s'élever jusqu'aux tragiques hauteurs de sa pensée, il n'y a rien là que de très normal.

Certes, il voulut conserver intactes les grandeurs et les délicatesses de son sentiment, mais peut-être lui manquait-il cette souplesse qui n'exclut point nécessairement la dignité, et qui permit à certaines âmes, parmi les plus grandes, d'entrer dans l'intimité des multitudes, et de découvrir, à travers bien des vilenies et des grossièretés rebutantes, le mystérieux trésor d'amour et de poésie qui se dissimule souvent dans le cœur des humbles. « Une multitude méchante, aveugle, le presse, le heurte, le blesse sans cesse, écrivait Vigny dans son journal. Qui soutiendra ce roc contre les coups qui assiègent son pied et son front ? Sa force même, son poids, son immobilité. Qu'il ne donne que peu de prise au vulgaire sur lui, qu'il aime la solitude, le silence, la fortune modérée, la bienfaisance cachée, l'intimité affectueuse. Qu'il sache fermer les routes insensées à son imagination et que, devant les pas de cette foule, sa forte volonté fasse tomber une herse. »

Mais il y a, dans cet isolement de Vigny, autre chose encore que la rétraction douloureuse d'une sensibilité aristocratique, blessée par l'inintelligence et la brutalité des foules, il y a la détresse d'un cœur désabusé par un esprit trop perspicace, pour ne pas discerner tout ce que comporte de poignant le sort de l'homme, jeté sans savoir par qui, ni pour quoi, dans une nature indifférente, sinon hostile, voué aux mille déceptions de l'effort pour l'impossible communion des âmes, condamné à voir s'écrouler tous ses rêves de grandeur, passer, comme des ombres, les êtres chers, et à se voir lui-même, après tant de déchirements et de vaines aspirations, tomber inévitablement à la décrépitude et à la mort. Vigny est de ceux qui, comme Pascal, ont eu l'obsession des abîmes, ne se sont point bornés à concevoir abstraitement le tragique du destin de l'homme, mais l'ont éprouvé intensément, jusqu'aux profondeurs douloureuses de leur être passionné. Leur

œuvre n'a rien du dilettantisme de ceux qui goûtent, comme une caresse rare, l'effleurement des souffrances métaphysiques ; le pessimisme d'un Vigny n'est point une élégante volupté, comme celui d'un France. Il est une torture qui, parfois, secoue toute l'âme et angoisse la chair. Pascal écrit pour sauver ses frères ; Vigny écrit afin d'adoucir sa propre souffrance en la détachant de soi pour la contempler ensuite, objective et revêtue de la sérénité des grands symboles, où la destinée individuelle perd son amertume à se fondre en la destinée de tous, comme s'il était apaisant de sentir que notre mal n'est pas une exception, mais l'universelle fatalité à laquelle on n'est point tenté d'opposer une révolte cruellement décevante, et comme si toutes les âmes s'unissaient, dans la communauté de la douleur. Les sublimes poèmes de Vigny expriment des poussées de vie pathétique vers les paradis illusoires, hors de la détresse de l'homme trop conscient ; et chacun de ces grands élans retombe dans la morne tristesse du cœur, comme les grands jets d'eau brisés, dans l'immobilité silencieuse des vasques.

La puissance et le prestige, le génie et le savoir ne donnent pas le bonheur. Moïse, le grand conducteur du peuple élu, loin de se féliciter de sa haute destinée, déplore que Dieu ne l'ait point laissé « homme, avec (ses) ignorances », et il ne demande d'autre faveur que celle de pouvoir s'endormir « du sommeil de la terre ». La supériorité, au lieu de rassasier son cœur, n'a fait qu'éveiller en lui la nostalgie de la vie des humbles qui, ayant toujours quelque chose à désirer, ne voient jamais la pitoyable insuffisance de tous les buts et qui, du moins, trouvent comme un asile de sécurité douce dans les mutuelles affections où, perdant quelque peu conscience de soi, l'on cesse de se sentir seul. La supériorité isole : on l'admire, on la respecte, on ne l'aime pas ; elle exclut l'idée de la familiarité que comporte

la tendresse ; la femme, surtout, se dérobe à ceux que son instinct soupçonne inaccessibles aux défaillances de la volonté, et à ces durables langueurs du sentiment, qui assurent une revanche à sa faiblesse.

Est-ce la pitié, le sacrifice total de soi, qui peuvent libérer de sa solitude l'être supérieur ? Se détourner du bonheur, prendre parti pour ceux qui souffrent, descendre aux bas-fonds sordides, se réjouir d'allumer d'humbles joies dans les âmes les plus obscures, devenir la providence des maudits, s'exalter de l'absurdité même du sacrifice, qui paierait, au besoin, de tout le bonheur et de toutes les délicatesses d'une exquise créature, le misérable plaisir d'une humanité déchue, combien d'âmes généreuses n'ont pas été tentées par ce vertige ? Délices de l'holocauste, où l'on rejette la charge d'assurer son propre bonheur, où l'on se guérit du tourment d'être faible et mortel, en cessant de désirer la puissance et l'éternité, et où l'on se sent néanmoins grand et puissant comme un Dieu, puisqu'on est celui qui rachète, qui relève, et qui donne la joie. Mais, est-on sûr de relever ceux vers qui l'on descend ? Le mal, que la créature d'élite veut racheter, ne va-t-il pas la retenir dans l'abîme de corruption et de souffrance ? Si, du moins, sans obtenir la rédemption et la réciprocité d'amour, l'on était sûr d'apporter la joie. Mais, peut-être la douleur et le mal sont-ils incurables, et le sacrifice absolument stérile ? Solitude définitive d'Eloa. La seule consolation qui lui puisse rester, c'est la beauté de son élan. Aurons-nous assez de force d'âme pour nous contenter de la splendeur de notre intention ? Le plus noble idéal nous sauvera-t-il encore, même quand nous aurons acquis la certitude qu'il est la plus folle des chimères ? La fin du poème de Vigny nous laisse incertains entre l'espérance d'un sublime paradis du pur sacrifice, d'autant plus exaltant, peut-être, qu'il vaut uniquement par lui-même et ne tient sa grandeur

d'aucun résultat, et l'amertume de sentir la précarité de cette ivresse qui ne réussit point à nous masquer la vanité des plus beaux élans. Quelle consolation reste-t-il à l'ange de pitié abandonnée de Dieu, et ne trouvant point d'accueil en l'âme du révolté ? Le divin orgueil de la bonté qui se damne par excès d'amour vous tiendra-t-il longtemps cabré victorieusement hors du désespoir ? Le ciel intérieur de notre grandeur morale n'est qu'une ombre mourante du ciel perdu ; en lui, nous savourons, un instant, l'illusion de posséder Dieu et l'universelle communion des âmes, parce qu'il serait juste que l'excès de notre sacrifice nous conciliât la tendresse de toute créature et de Dieu lui-même.

Vigny n'a-t-il pas pénétré jusqu'au fond cette illusion ? Il l'a pénétrée, par moments, peut-être ; il y a, dans certains de ses poèmes, des accents d'un tel pessimisme qu'il est bien difficile de ne point penser qu'il connut ces désarrois de l'âme, où la volonté la plus fièrement tendue semble se défaire dans une panique de désespoir. Mais il devait se ressaisir assez vite ; ce qui est sûr, c'est que son œuvre est dominée par la religion de l'honneur. Il n'est point sans ressources contre le désespoir, l'homme qui croit à la sublimité du courage : dans sa propre grandeur morale, il croit sentir l'immensité du divin : « L'homme, au nom d'honneur, sent remuer quelque chose en lui, qui est comme une part de lui-même, et cette secousse réveille toutes les forces de son orgueil, de son énergie primitive. Une fermeté invincible le soutient contre tous, et contre lui-même, à cette pensée de veiller sur ce tabernacle pur, qui est dans sa poitrine, comme un second cœur, où siègerait un Dieu. De là, lui viennent des consolations intérieures, d'autant plus belles, qu'il en ignore la source et la raison véritable ; de là, aussi, des révélations soudaines, du vrai, du beau, du juste ; de là, une lumière qui va devant lui » (*Servitude et grandeur militaires*,

conclusion). L'honneur est la poésie du devoir, c'est-à-dire la concentration de milliers d'images glorieuses, de sentiments vivifiants ; il peut avoir, pour certaines âmes, toute la puissance rédemptrice qu'a, pour tant d'autres, l'espérance de l'union avec Dieu et avec toutes les âmes aimantes. Le sentiment de l'honneur libère l'âme en stimulant ses énergies. La solitude, le souvenir, et l'anticipation de la souffrance et de la mort, qu'est-ce que cela pour l'homme ivre de force et de jeunesse ? Le salut consiste à exclure de la conscience les pensées qui pourraient décourager la vie ou, si l'on ne peut totalement les exclure, à les affaiblir, à neutraliser leur puissance de tristesse par quelque pensée tonique, où mille associations d'idées semblent avoir distillé, durant des siècles, des sucs de joie : l'honneur n'implique-t-il pas toutes les ivresses de la gloire, la satisfaction de se sentir respecté, obéi des foules, et toutes les voluptés terrestres qui semblent réservées aux élites, n'implique-t-il pas en outre, l'estime de Dieu lui-même, et les jouissances infinies des paradis éternels ? Il contient comme l'essence de toutes les pensées triomphantes qui délivrent du mal des cruelles obsessions ; il est, pour certaines âmes, et particulièrement pour celle de Vigny, un prodigieux accumulateur de vie.

C'est le salut par l'honneur qu'enseigne au poète la mort silencieuse du loup : ne rien demander aux hommes, à la destinée, à Dieu. C'est peut-être parce que toute supplication est vaine que Vigny s'avise qu'elle est lâche. Quoi qu'il en soit, c'est dans le courage dédaigneux, dans ce « haut degré de stoïque fierté », qu'il trouve le refuge suprême. « Seul, le silence est grand. » L'homme qui écrit cela n'est point parvenu à l'absolue désolation. Il lui reste un paradis ; il croit à la grandeur de quelque chose ; il n'est point l'individualiste désabusé, qui n'a plus rien à espérer, puisqu'il n'a plus rien à adorer, ne fut-ce qu'un idéal de noblesse morale.

Le silence de Vigny n'est point le vide désespéré du cœur ; il est chargé de beauté, de fierté ; il réhabilite, il venge, il honore ; il est une auguste affirmation de vie. C'est, dans « la Mort du loup », le silence hautain de l'homme courageux, qui ne veut pas fléchir et, dans « le Mont des Oliviers », le silence du juste abandonné à la souffrance par l'immense réalité impassible où il cherche en vain, comme toutes les humanités tremblantes, l'âme accueillante d'un Dieu. Jésus, celui qui se charge de l'angoisse de toutes les fautes et de toute la plainte humaine, en cette nuit déserte et frissonnante, abandonné de tous, s'avance « vêtu de blanc, ainsi qu'un mort, dans son linceul », vers l'agenouillement pour l'élévation douloureuse et suppliante de son cœur supplicié des tortures de tous les cœurs ; il apporte toute la poignante horreur des crimes, tous les inexpiables déchirements des deuils, toute la souffrance qui étreint, tour à tour, les hommes, et qu'ils oublient dans l'inconscience de leurs vaines agitations, mais qui a de terribles rappels, et qui finit toujours par l'emporter puisque, pour tous, après quelques années, arrive l'irrémissible angoisse de la mort. Jésus apporte tout le tragique humain recueilli parmi la multitude des heures d'indifférence ou de pauvre joie ; il est toute notre misère, toute notre faiblesse, tout l'effroi de notre immense abandon d'êtres qui se sentent passer, si petits, devant les profondeurs de l'univers et du temps. Il est l'homme perdu qui appelle, du fond des abîmes, et il sent que sa détresse, notre détresse à tous, est irrémédiable : c'est cela, le « silence éternel de la divinité ».

Puisque le salut n'est pas en Dieu, le juste ne gémira plus, n'appellera plus ; il « opposera le dédain à l'absence. Et ne répondra plus que par un froid silence — au silence éternel de la divinité ».

Fierté qui donne l'illusion de nous élever à ce qui nous manque, à ce Dieu qui ne répond point, tension

de l'âme qui se libère, dans un sursaut d'autant plus puissant et salutaire, que l'on se sentait tombé plus bas. Se savoir juste, n'est-ce pas se sentir plus grand que toutes les épreuves ? L'idée de l'innocence et de la justice ne se dépouille jamais complètement des nuances religieuses dont la revêtait notre éducation. Innocence, justice, posséder ces vertus, c'était la quasi-certitude d'être sauvé ; elles semblent rayonner de la mystique lueur rédemptrice des cieux, qu'elles promettaient de nous ouvrir, et il semble encore que l'on goûte, en elles, les reconfortantes douceurs de l'harmonie humaine, dont elles seraient la condition. Elles confèrent à l'homme une grandeur morale qui le range idéalement parmi l'élite devant qui l'on s'incline, ou devant qui l'on devrait s'incliner ; elles donnent, tout au moins, une illusion de puissance ; elles impliquent une victoire sur l'égoïsme et, par là-même, sur la crainte de la mort. Toute rédemption ne se réduit-elle pas, en définitive, à l'oubli de soi-même ? Pour toutes ces raisons, et pour d'autres, sans doute, dont il n'importe guère qu'elles soient ou non cohérentes, l'individualisme de Vigny échappe à l'absolu désespoir : il lui reste le paradis intérieur de la grandeur d'âme.

Tel est le paradis des individualistes pour qui l'âme n'a point cessé d'être la réalité la plus prestigieuse, pleine de forces étranges, ouvrant sur le divin ses secrètes profondeurs, nous laissant espérer, parce qu'elle n'est point perceptible aux sens, que nos morts ne sont point morts et que, grâce à elle, nous ne mourrons point. Pour Renan, quand il ne trouve plus de divertissement suffisant dans le dilettantisme, le refuge est dans l'âme, « la petite fontaine des fées, claire et profonde, qui reflète l'infini ». N'est-elle pas la source de toutes les belles fictions et de tous les sentiments dont nous revêtons les motifs que nous offre le monde ? C'est à travers elle que nous connaissons l'univers, par elle que nous

concevons l'absolu, le rêve de la vie démesurée, et c'est encore elle qui suscite toutes les fantaisies gracieuses qui éclairent de leurs sourires les jours ternes. D'elle, jaillit toute la poésie exquise ou sublime du monde ; pour avoir inventé le rêve du divin, ne faut-il pas qu'elle en contienne l'essence ?

Amiel, quand il se recueille aux profondeurs qu'a creusées en son âme l'analyse, quand il semble s'enfermer jalousement en lui-même, se suffire à lui-même, s'enfoncer dans l'individualisme le plus radical, ne fait souvent, en réalité, que chercher une voie secrète et plus sûre pour s'évader jusqu'à Dieu : « Plus profondément que la conscience, il y a l'être, notre substance même, notre nature. Il n'y a que les vérités entrées dans cette dernière région, devenues nous-mêmes, devenues spontanées, et involontaires, instinctives et inconscientes, qui soient réellement notre vie, c'est-à-dire plus que notre propriété. Tant que nous distinguons un espace quelconque entre la vérité et nous, nous sommes en dehors d'elle. La pensée, le sentiment, le désir, la conscience de la vie, ne sont pas encore tout à fait la vie. Or, nous ne pouvons trouver notre paix et notre repos que dans la vie, et dans la vie éternelle. Et la vie éternelle, c'est la vie divine, c'est Dieu. Etre divin, voilà donc le but de la vie : à ce moment seulement, la vérité ne peut plus être perdue pour nous, parce qu'elle n'est plus hors de nous, ni même en nous, mais que nous la sommes et qu'elle est nous ; nous sommes alors une vérité, une volonté, une œuvre de Dieu. La liberté est maintenant nature, la créature est une avec son créateur, une par l'amour ; elle est ce qu'elle devait être. Son éducation est accomplie et sa félicité définitive commence. Le soleil du temps se couche, la lumière de la béatitude éternelle paraît¹. »

1. Amiel, *Fragments d'un journal intime*, éd. Scherer, I, pp. 91-92.

La maladie épuise Amiel ; les médecins ne lui ont point dissimulé qu'il ne guérirait pas ; il sent sa pensée s'appauvrir en même temps que décroît sa force physique ; toutes les joies du monde lui sont graduellement retirées ; il se sent refoulé dans les limites de plus en plus étroites de sa personnalité ; au fond de ce misérable asile il va trouver l'issue vers l'absolu rédempteur : « Après tant de malheurs, que vous reste-t-il ? — Moi, ce Moi, c'est la conscience centrale, l'axe de toutes les branches retranchées, le support de toutes les mutilations. Je n'ai bientôt plus que cela, la pensée nue. La mort nous réduit au point mathématique ; la destruction qui la précède nous refoule par cercles concentriques de plus en plus étroits vers cet asile dernier et inexpugnable. Je savoure, par anticipation, ce zéro dans lequel s'éteignent toutes les formes et tous les modes... Quand la maladie rétrécit mon horizon et me ramène sur ma misère, ma misère est encore un spectacle pour ma curiosité. Ce qui m'intéresse à moi, malgré mes dégoûts, c'est que j'y trouve un exemplaire authentique de la nature humaine, par conséquent, un spécimen de valeur générale. L'échantillon me fait comprendre une multitude de situations analogues et une foule de mes semblables... Mais si l'histoire de l'esprit et de la conscience est la moelle même et l'essence de l'être, alors, être acculé à la psychologie, même à la psychologie personnelle, ce n'est pas sortir de la question, c'est être dans le sujet, au centre du drame universel. Cette idée est consolante. Tout peut nous être enlevé ; si la pensée nous reste, nous tenons encore par un fil magique à l'axe du monde. Mais nous pouvons perdre la pensée et la parole. Il reste alors le sentiment simple, le sentiment de la présence de Dieu et de la mort en Dieu ; c'est un dernier vestige du privilège humain, celui de participer au tout, de communiquer avec l'absolu.

*Ta vie est un éclair, qui meurt dans son nuage,
Mais l'éclair l'a sauvé, s'il t'a fait voir le ciel. »*
(II-205.207.)

Et, dans les derniers mois de sa vie, quand il entrevoit chaque nuit la mort, dans l'angoisse des étouffements, et qu'il sent avec une horrible intensité combien est seul celui qui s'en va, malgré la douloureuse supplication de ceux qui l'aiment, c'est encore sur Dieu qu'il ouvre sa solitude. « Il y a des pensées sans confident, il y a des tristesses qui ne se partagent pas. Il faut même, par générosité, les cacher. On rêve seul, on meurt seul, on habite seul la chambrette aux six planches ; mais il n'est pas interdit d'ouvrir à Dieu cette solitude » (II-320).

Mais, comme si la foi en un Dieu personnel avait eu des éclipses pour cette âme désolée, Amiel cherche, parfois, au moins une apparence de salut dans le réconfort de la grandeur morale, dans la « résignation devant l'inévitable » (II-222), dans la conviction que « sa vie cachée aura eu quelque valeur... (car) si elle n'a pas été dans l'ordre, elle aura aimé l'ordre » (II-194). S'il est, au-dessus de la vie, des valeurs dont l'âme s'est parée, dont elle s'est pénétrée jusqu'à la transfiguration, qu'importe, désormais, que l'on vive ou que l'on meure. Nous avons l'illusion qu'étant plus que nous, elles nous délivrent de l'amour de nous-même et de l'angoisse de la mort. « Il n'est pas urgent de vivre, mais il importe de ne pas déformer son type, de rester fidèle à son idéal, de protéger sa monade contre l'altération et la dégradation » (II-251.252). « Le seul viatique utile pour faire la traversée, c'est un grand devoir et quelques sérieuses affections. Et même, les affections périssent, ou, du moins, leurs objets sont mortels : un ami, une femme, un enfant, une patrie, une église, peuvent nous

précéder dans la tombe ; le devoir, seul, dure autant que nous » (II-53).

Dans le désarroi des derniers jours, c'est à la pensée de l'obligation morale, et de sa dignité humaine à sauvegarder, que se cramponne l'âme d'Amiel : « Rendre à chacun ce qui lui revient, faire la part de la justice, de la prudence, de la bonté, laisser un doux souvenir... » (II-325). « Fais ton devoir, à Dieu le reste. » « Fuyons, sortons de nous-même, secouons cette mélancolie, ce fastidium, pensons. non à tout ce qui est perdu, mais à tout ce qui pourrait se perdre encore. Reprenons conscience de nos privilèges... Tâchons d'être dignes de ces grâces » (II-332). « Tu n'as plus d'avenir. Ton devoir est de régler le présent, et de mettre ordre à tes affaires. Tâche de bien finir, puisque tu n'as plus à entreprendre, et plus même à continuer » (II-335).

Dans l'idéal moral, il y a en plus du divin, quelque chose de la caresse des âmes les plus exquisement humaines. Il est des heures où tout semble se dépouiller des chaudes couleurs de la sensibilité, et où le seul vestige de divin qui subsiste au regard de l'esprit désabusé, c'est la loi impersonnelle qui soumet tous les vivants aux grandes lignes sommaires du même destin. En cette loi, l'on peut retrouver, malgré tout, le doux effleurement d'une illusion de communion universelle, l'apaisement de ne plus compter pour un simple individu, et de sentir en soi la sérénité de la loi immuable et souveraine. « Qu'importe la brièveté de nos jours, puisque les générations, les siècles et les mondes eux-mêmes ne font que reproduire sans fin l'hymne de la vie, dans les cent mille modes et variations qui composent la symphonie universelle ? Le motif est toujours le même ; la monade n'a qu'une loi ; toutes les vérités ne sont que des diversifications d'une seule vérité... Contempler et adorer, recevoir et rendre, avoir jeté sa note et ramené son grain de sable, c'est tout ce qu'il faut pour

l'éphémère ; cela suffit à motiver son apparition fugitive dans l'existence » (153-154). « Qu'est-ce, au fond, que la vie individuelle ? Une variation du thème éternel : naître, vivre, sentir, espérer, aimer, souffrir, pleurer, mourir... » (II-99). « Descendre sans murmurer le fleuve de ses destinées, traverser sans révolte l'initiation des dépouillements successifs, des amoindrissements sans limite, sans autre limite que le zéro, voilà ce qu'il faut. L'involution est aussi naturelle que l'évolution... le thème musical, une fois épuisé, doit trouver son repos et se réfugier dans le silence... » (II-223.224).

Sous une forme ou sous une autre, c'est l'oubli de soi que cherche Amiel ; l'oubli de soi en faveur de l'infini, de l'éternel ou de ses succédanés moraux. Il ne s'agit donc plus véritablement d'individualisme ; il s'agit de ces rédemptions traditionnelles, où l'on croit franchir les bornes de l'individualité pour trouver la sécurité totale et la surabondance de vie. « Dans mon abandon volontaire à la généralité, à l'universalité, à l'infini, mon moi particulier, comme une goutte d'eau dans une fournaise, s'évapore » (I-82). Ce que recherche Amiel, ce prétendu individualiste, c'est, en définitive, l'abolition de son être individuel, l'évanouissement de sa conscience et de sa vie, dans une illusion de vie souveraine qui, parfois, se dissipe à ses yeux trop clairvoyants, et démasque le néant. « L'absolu, s'il était esprit, serait encore activité, et c'est l'activité, fille du désir, qui est incompatible avec l'absolu. L'absolu doit être le zéro de toute détermination, et la seule manière d'être qui lui convienne, c'est le néant » (II-92). Ce n'est point là uniquement une vue abstraite ; Amiel semble avoir expérimenté parfois, de toute son âme, que sa recherche de l'absolu l'amenait au bord du néant : « Toutes mes facultés s'en vont comme un manteau qu'on pose, comme la coque d'une larve, je me sens muer, ou plutôt, rentrer dans une forme plus élémentaire ;

j'assiste à mon dévêtement... j'entre doucement dans mon cercueil, de mon vivant. J'éprouve comme la paix indéfinissable de l'anéantissement et la quiétude vague du Nirwana » (I-142). Dans l'éblouissement des après-midi blanches de soleil, Amiel perçoit un secret appel au néant : « Le soleil, de même qu'il fait ressortir les taches d'un vêtement, les rides du visage, et la décoloration de la chevelure, éclaire-t-il d'un jour inexorable les déchirements et les cicatrices du cœur ? Donne-t-il honte d'être ? — En tout cas, l'heure éclatante peut inonder l'âme de tristesse, donner goût à la mort, au suicide, et à l'anéantissement, ou à leur diminutif, l'étourdissement par la volupté ; c'est l'heure où l'individu a peur de lui-même et voudrait échapper à sa misère et à sa solitude : le cœur trempé sept fois dans le néant divin » (II-148). Telle est encore, en somme, la sollicitation de « ces matinées heureuses... (qui) vous enivrent et vous extravasent ; on se sent comme enlevé à soi-même, et dissous en rayons, en brises, en parfums, en élans. En même temps, on éprouve la nostalgie de je ne sais quel éden insaisissable. Lamartine, dans ses *Préludes*, a rendu admirablement cette oppression de la félicité pour un être fragile. Je soupçonne que la raison de cette oppression est l'invasion de l'infini dans la créature finie. Il y a là un vertige qui demande l'engloutissement. La sensation trop intense de la vie aspire à la mort » (II-187).

Ces états d'âme, nous ne parvenons que rarement à les réaliser en nous : « éternel motif de la mort par excès d'amour de la vie », disait Barrès à la fin de la *Mort de Venise*. Désir de mort qui surgit parfois au sein des frénésies charnelles, appel dur et sans scrupule du fond des pudeurs saccagées vers quelque volupté définitive ; désirs de langueurs infinies qu'éveillent les nuits pures, quand les immobilités sombres, érigées, semblent élever l'on ne sait quelle attestation éternelle,

adorable inquiétude des soirs d'été quand, au bord de la fenêtre ouverte sur les feuillages et les prés pleins de crissements d'insectes, parmi les foin dont l'odeur monte vers nous chargée des plus troubles sensualités, l'on souffre exquisement de désirer, sans savoir quoi, et de se sentir le cœur trop étroit et trop peu durable pour accueillir tous les rêves que suscite, depuis des millénaires, en l'âme des humanités transitoires, le fin croissant de lune éblouissant, immobile dans la sérénité silencieuse et mauve du ciel vespéral. Déchaînement délirant de toutes nos sensibilités vers quelque ivresse prodigieuse où se noierait tout désir. Et l'on voudrait, pourtant, y conserver la conscience, mais uniquement la conscience de la paix totale, de l'assouvissement éternel. Tel est cet état d'extase où s'est recueillie parfois, dans la parfaite quiétude, l'âme tourmentée d'Amiel : « Le désir et la crainte, la tristesse et le souci n'existent plus. On se sent exister sous une forme pure, dans le mode le plus éthéré de l'être, savoir la conscience de soi. On se sent d'accord, sans agitation, sans tension quelconque. C'est l'état dominical, peut-être l'état d'outre-tombe de l'âme... On ne sait avec quels mots rendre cette situation morale, car nos langues ne connaissent que les vibrations particulières et localisées de la vie ; elles sont impropres à exprimer cette concentration immobile, cette quiétude divine, cet état de l'Océan au repos qui reflète le ciel et se possède dans sa profondeur... L'âme n'est plus qu'âme et ne se sent plus dans son individualité, dans sa séparation... Elle ne s'approprie plus rien, elle ne sent point de vide. Il n'y a peut-être que les Yoghies et les Soufis qui aient connu profondément cet état d'humble volupté, réunissant les joies de l'être et du non-être, cet état qui n'est plus ni réflexion, ni volonté, qui est au-dessus de l'existence morale et de l'existence intellectuelle, qui est le retour à l'unité, la rentrée dans le Plérôme, la vision de Plotin

et de Proclus. l'aspect désirable du Nirwana », (II-274.275).

L'individualisme d'Amiel n'est donc qu'apparent. Amiel n'est nullement un révolté ; s'il se dérobe aux hommes, c'est pour mieux se délivrer de lui-même, pour rejoindre plus sûrement l'absolu ou le néant.

Mais il existe un individualisme qui semble radical, intraitable, un individualisme où l'on dirait que l'homme se complait dans sa solitude, et savoure ardemment la vie sans se dissimuler qu'elle est précaire et que nous sommes irrévocablement enfermés dans les étroites limites de notre personnalité, un individualisme qui ne méconnaît pas l'horreur du néant, et ne voit point dans la mort une bienfaisante libératrice, dont l'attente vous affranchit de l'amour décevant des choses passagères et répand sur certaines existences la sérénité du renoncement. Tel est, au moins en partie, l'individualisme byronien, l'individualisme que symbolise, sous sa forme la plus âprement intransigeante, Lucifer, l'archange révolté. S'isoler de tous les cœurs, sauf peut-être de celui d'une amante, repousser toute loi, tout ce qui impose l'uniformité aux intelligences, aux sentiments, et aux actes, refuser de se faire le serviteur de la Société, le serviteur de l'Espèce, le serviteur de Dieu ; être soi, l'unique, défiant tout, dédaignant tout, ne livrant rien de son âme. Mais ce solitaire éprouve-t-il vraiment la désolation des âmes ravagées de désabusement ? Le Corsaire s'exalte à sentir que « sur les flots joyeux de la mer sombre et bleue, (ses) pensées sont infinies et (son) âme est libre aussi loin que la brise peut se faire sentir, que les vagues écumeuses étendent leur empire : là est (sa) patrie, là, (ses) royaumes sans limite à sa puissance ». Il aime cette existence de liberté, de lutte et d'aventure ; il éprouve qu'il est plus grand de jouer sa vie et de périr jeune après des frénésies d'émotions grisantes, que de mener la vie monotónement prolongée de « l'esclave abruti »

ou du « seigneur vaniteux, insolent, débauché, pour qui le sommeil n'a plus de douceur, pour qui, désormais, les plaisirs restent sans charmes ». « Oh ! qui peut comprendre, s'écrie-t-il, si ce n'est celui dont le cœur en a senti la jouissance, a bondi, triomphant, sur les vastes mers, le sentiment d'exaltation, les sensations profondes qui font tressaillir l'être errant sur cette voie sans traces ? » L'aventurier, regorgeant de force, est sauvé du pessimisme par l'ivresse du primitif qui, tout à l'action, ne s'attarde point à méditer sur l'insignifiance de tout but, de toute victoire humaine, mais exploite, pour jouir de la vie, les réserves d'énergie confiante de l'animalité saine qui persiste en lui. Et cette tension qui débarrasse l'âme des pernicieuses tentations de l'analyse et des anticipations décourageantes, triomphe d'autant mieux qu'il s'y joint le renfort de l'antique prestige du courage et de la liberté.

Conrad, le chef, participe sans nul doute de cette exaltation de la vie aventureuse, sans frein ni loi ; mais il a une vie intérieure pleine de sombres secrets ; il se sent plus seul que les autres ; il est torturé d'une mystérieuse souffrance, mais il n'échangerait certainement point sa destinée contre la quiétude des âmes vulgaires. D'abord, il est le chef, il jouit de sa puissance incontestée, de « cette puissance magique que connaissent et envient ces hommes sans frein, puissance à laquelle ils n'osent résister, et qui peut, ainsi, enchaîner leur confiance ». Et puis, il est fier d'être, pour tous, l'exceptionnel, le mystérieux, l'incompréhensible, « il y a quelque chose qui le distingue du commun des mortels : ce que c'est, on ne peut le comprendre, mais bien qu'on ne puisse l'expliquer, on avoue cependant que cette impression n'en est pas moins réelle ». Le secret, la passion que l'on soupçonne dans cette âme, la rend plus imposante : elle porte un monde de souvenirs troublants et de souffrances uniques par leur magnifique

intensité. Conrad estime certainement, comme René, qu'« une grande âme doit contenir plus de douleurs qu'une petite » et que son « chagrin même, par sa nature extraordinaire (porte) avec lui, quelque remède : on jouit de ce qui n'est pas commun, même quand cette chose est un malheur ». L'imagination s'épuise à concevoir cette vie intérieure, dont la richesse d'émotion et de passion outrepassa tout ce que peuvent comporter de sensibilité, une multitude d'existences vulgaires. Et Conrad domine de sa révolte intime, et de sa haine, les hommes qui l'ont « repoussé et calomnié » ; il est l'indomptable ; il est fort de tout ce qu'a de perversément prestigieux le crime par quoi l'on brave ce devant quoi tremblent les hommes ; il se donne une illusion de force illimitée en rompant tous les liens, en surmontant les interdictions les plus sacrées ; il est le taciturne dont on ignore d'où il vient, et qui disparaît, à la fin, sans laisser de traces ; être insaisissable, puissant comme l'inconnu, grand comme la fatalité, le cœur plein du sombre et grisant vertige du mal et des mystiques réserves d'un unique amour, orgueilleusement retranché dans le secret de sa douleur solitaire, comme si l'humanité, comme si le monde étaient indignes de l'âme hautaine de cet irrésistible ténébreux, pour qui les femmes meurent d'amour. Solitaire, il l'est sans doute, mais ne jouit-il pas secrètement d'être celui devant qui l'on tremble, celui au regard pénétrant de qui nulle pensée étrangère ne peut se dérober, celui qui ne se livre à personne, et domine tout le monde, celui qui laisse dans toutes les mémoires une empreinte ineffaçable, fût-ce une empreinte d'horreur.

C'est bien ce prestige que recherche le héros byronien ; être le mystérieux inoubliable, n'être pas un vain échantillon banal d'humanité qui passe sans laisser de marque dans les âmes, mais l'homme supérieur qui hante les imaginations. Tel est Lara, autre personni-

fication du rêve de Byron : « Ceux à qui il parlait s'en souvenaient toujours, et ses paroles, même les plus légères, impressionnaient vivement ; on ne pouvait se rendre compte, ni comment, ni pourquoi, mais il subjuguait complètement l'esprit de ceux qui l'écoutaient, et les laissait impressionnés d'un souvenir d'amour ou de haine ; quelle que fût l'époque de cette amitié, de cet intérêt, ou de cette aversion, le sentiment s'en gravait, profond et durable ; vous ne pouviez pénétrer son âme, mais votre perspicacité s'étonnait, et non sans dépit, de sentir qu'il avait touché la vôtre ; son image vous poursuivait, et il forçait le cœur à lui accorder un intérêt involontaire. Vaines étaient les tentatives de défense dans cette lutte intérieure, son génie semblait vous interdire de l'oublier¹ ». C'est encore une griserie de puissance et de grandeur exceptionnelle que recherche l'individualiste byronien, dans cet environnement de poésie et de romanesque mystérieux qui le défend contre la décourageante médiocrité de la vie ; le pathétique met dans l'existence une ardeur et une sombre beauté, l'on ne sait quoi d'intense, de profond et de magnifique qui semble racheter notre misère d'être si fragiles, si bornés, et de durer si peu. L'individualisme n'est pas encore total. Byron croit, malgré tout, à la grandeur de la souffrance, à la grandeur du crime, à la grandeur de l'amour exclusif, à la grandeur du courage hautain, de la solitude et du silence pleins de secrets troublants ; il croit à la grandeur de l'aventure humaine, il croit qu'un homme peut être grand. Et, dans ce sentiment de grandeur, retentissent tous les traditionnels enthousiasmes, persistent les vestiges de toutes les admirations et de tous les cultes, où les multitudes trouvèrent l'oubli de la vie précaire et misérable.

L'individualisme s'exprime, dans le livre de Stirner,

1. Lara, I, XIX.

avec une intransigeance qui, cette fois, semble parfaite ; c'est la révolte contre toute valeur objective, le rappel forcené d'un individu à lui-même qu'il est l'unique, le centre du monde, le créateur du divin, et de tous ses succédanés. Avec une sorte de frénésie, où il y a de la colère et de la joie triomphantes, Stirner abat toutes les idoles auxquelles se subordonnèrent, prosternés d'adoration, les hommes, convaincus qu'ils n'auraient eux-mêmes de valeur, et ne seraient dignes de vivre, que dans la mesure où ils sacrifieraient ce qu'il y a en eux d'égoïste, de personnel, d'unique, à quelque idéal souverain. Qu'il s'agisse de Dieu, de l'Etat, de la Famille, de l'Humanité, de l'Homme, de la Loi, du Droit, de la Liberté, de la Vérité, la valeur objective et suprême se présente toujours plus ou moins explicitement avec des caractères d'universalité, de stabilité, contrastant avec ce que l'individu a nécessairement d'unique et d'éphémère. Ce qui est remarquable, c'est que, nulle part, nous ne trouvons, dans ce livre, la moindre expression d'un regret pour ces anciens prestiges. Stirner semble n'en avoir point soupçonné la bienfaisance pour l'individu lui-même ; il s'acharne contre eux comme contre des adversaires qui l'ont torturé, et qu'il s'exalte à piétiner, après en avoir souffert. Est-ce donc un si grand bonheur que de n'avoir plus rien à adorer, rien par quoi donner un sens infini à notre humble existence ? Cet accent frénétique et enthousiaste du destructeur nous étonne un peu comme l'hymne de Lucrèce à Epicure, encensé comme divin et incomparable bienfaiteur de l'humanité, pour avoir détruit les croyances religieuses. Epicure ouvre nos yeux sur la morne réalité d'un univers insensible, affreux désert où notre faiblesse d'homme ne saurait plus rêver aucun refuge éternel d'amour. Stirner ouvre nos yeux sur l'inxorable solitude du Moi, source de toute valeur, créateur de tous les Dieux auxquels nous demandons la vie éternelle. Qu'est-ce

donc qui nous soutiendra désormais au-dessus du désespoir des pensées de mort ? Voilà l'homme qui, peut-être, parmi les penseurs, a le plus nettement pris conscience de la douloureuse vérité ; nous sommes irrémédiablement clos en nous-même ; ce qui n'est pas nous n'existe et ne compte pour nous que dans la mesure où il touche quelqu'un de nos désirs, et même, dans la mesure où nous le pensons ; tout notre univers réel, aimé, vécu s'éteint avec notre cœur. Chose étrange, c'est de cette certitude où tant de sensibilités trouveraient motif à désespoir, c'est de cette vérité navrante contre laquelle proteste tout notre instinct de vie et que s'ingénie à masquer tout notre pouvoir d'illusion, c'est de cette vérité que se vivifie et s'enthousiasme Stirner. Epicure, Lucrèce, Stirner, âmes que le soin de se protéger contre les méfaits de la religion et de la tyrannique autorité du sacré empêche de voir leur aspect libérateur, et d'éprouver le déchirement que fait, dans la plupart des âmes, le départ des fictions où s'apaisèrent tant de tristesses. La joie de vaincre une peine étouffe parfois, pour un moment, toute autre peine ; la victoire sur les Dieux, qui privaient le Moi du bonheur d'errer librement et sans scrupules parmi les fourrés de la vie aventureuse où, le cœur affranchi de tout respect et de toute loi, l'on entre résolu à tenter toutes les voluptés défendues et, par là-même, si lourdes de capiteuses promesses, cette victoire est enivrante comme toute victoire.

Stirner a perdu le sentiment du sacré ; il ose regarder en face les causes auxquelles la tradition lui enjoint de se sacrifier et, le charme de l'illusion étant rompu, l'anarchiste ne voit plus nulle part de valeur absolue, ne comprend même plus ce que pourrait être une valeur de ce genre ; à ses yeux, tout se rabaisse à des relations d'égoïsme. Pourquoi servir Dieu ? : « Dieu ne s'inquiète que du Sien, Dieu ne s'occupe que de lui-même, ne

pense qu'à lui-même et n'a que lui-même en vue. Malheur à qui contrarie ses desseins. Il ne sert rien de supérieur et ne cherche qu'à se satisfaire. La cause qu'il défend est purement égoïste¹. » Et l'Humanité, quelle cause défend-elle, sinon la sienne propre ? « Pourvu qu'elle se développe, peu lui importe que les peuples et les individus succombent à son service. Elle tire d'eux ce qu'elle en peut tirer et, lorsqu'ils ont accompli la tâche qu'elle réclamait d'eux, elle les jette, en guise de remerciement, dans la hotte de l'histoire. La cause que défend l'Humanité n'est-elle pas purement égoïste ? »

Et la Vérité, la Liberté, la Justice, etc., s'inquiètent-elles de nous autrement que pour réclamer notre enthousiasme et nos services ? Et l'Etat ? Qu'il soit démocratique ou monarchique, il traite les individus comme de simples instruments de sa puissance et de sa prospérité. Partout, règne souverainement l'égoïsme. Pourquoi l'égoïsme de Dieu, de l'Humanité, de l'Etat et des succédanés du Divin, nous serait-il sacré ? — « Ces illustres exemples ne vous suggèrent-ils rien ? Ne vous invitent-ils pas à penser que l'égoïsme pourrait avoir raison ? Pour ma part, j'y vois une leçon ; au lieu de continuer à servir avec désintéressement ces grands égoïstes, je serai plutôt moi-même l'Egoïste. Dieu et l'Humanité n'ont basé leur cause sur rien qu'eux-mêmes. Je baserai donc ma cause sur Moi ; aussi bien que Dieu, je suis la négation de tout le reste, je suis pour moi tout, je suis l'Unique². »

Objectera-t-on que l'égoïsme de Dieu, ou celui de l'Humanité, sont infiniment plus légitimes que le mien, sous prétexte que je suis infime, tandis que Dieu et même simplement l'Humanité sont immenses : « riches

1. Stirner, *Der Einzige und sein Eigenthum*, édit. Reclam, p. 13.

2. *Ibid.*, p. 14.

de ce (qu'ils) renferment au point d'être pour eux-mêmes tout dans tout ». Stirner riposte lièrement « Je ne suis pas rien, dans le sens de « rien que vanité » mais je suis le Rien Créateur, le Rien dont je tire tout. Rien n'est, pour Moi, au-dessus de Moi¹. » Dieu, l'Humanité, tout le moral, tout le divin, n'ont désormais de valeur et de réalité que par rapport au Moi. Renversement prodigieux de l'ordre de choses traditionnel : Enfermé dans son individualité, retranché en lui-même, le Moi ramène tout à soi, et tout ce qui compte pour lui, tout ce qui existe pour lui, est condamné à disparaître avec lui. C'est donc en lui-même que l'individualiste absolu se donne l'illusion de concentrer toutes les valeurs et toutes les puissances objectives auxquelles il s'était d'abord soumis. « Toutes les puissances qui furent mes maîtresses, je les rabaisse au rôle de mes servantes. Les idoles n'existent que par Moi ; il suffit que je ne les crée plus, pour qu'elles ne soient plus ; il n'y a de « puissances supérieures » que parce que je les élève et me mets au-dessous d'elles². » Braver Dieu, l'estimer moins que soi, le subordonner à soi, c'est goûter un peu le sentiment fou que l'on est Dieu et plus que Dieu. « On dit de Dieu : « les noms ne te nomment pas ». C'est également juste de Moi ; aucun concept ne m'exprime, rien de ce qu'on donne comme mon essence ne m'épuise, ce ne sont que des noms. On dit encore de Dieu qu'il est parfait et n'a nulle vocation de tendre vers une perfection. Et Moi ? Tout être supérieur à Moi, que ce soit Dieu ou que ce soit l'Homme, faiblit devant le sentiment de mon unicité et pâlit au soleil de cette conscience³. »

L'individualisme de Stirner est une violente réaction contre l'Hégélianisme, doctrine assez complexe

1. *Der Einzige*, p. 14.

2. *Ibid.*, p. 373.

3. *Ibid.*, p. 429.

et assez indécise pour prêter à bien des interprétations diverses, mais d'où semblent émerger quelques notions propres à exaspérer une âme hautaine, taciturne, solitaire et rebelle. Le motif essentiel de cette philosophie étrange et monumentale, c'est que le particulier, l'individu, ne comptent pas, n'ont même qu'une ombre d'existence. L'absolu seul, est vraiment réel ; il n'existe qu'un seul être, la Pensée absolue, éternelle. Sans doute, Hegel admet qu'elle évolue, mais toutes les étapes de son évolution sont fixées d'avance par une logique inexorable : rien d'imprévisible, rien de contingent, rien d'irréductiblement individuel ; une immense trame de rationalité emprisonne tout, pénètre tout. Toutes les parties du réel sont rigoureusement solidaires, et tous les événements, jusque dans le moindre détail, sont l'expression nécessaire de l'Idée. Sous d'incontestables différences, reconnaissons, dans le panlogisme hégélien, certains traits essentiels du panthéisme stoïcien et du Spinozisme : l'Idée est immanente à toute réalité ; autrement dit, tout est rationnel, et le rationnel, c'est l'universel, le nécessaire, l'éternel ; nulle part, l'on ne peut rencontrer de forces indépendantes, d'êtres autonomes, de véritables originalités ; ces fluidités du sentiment, ces caprices du désir, ces mouvements inattendus de notre volonté profonde, où nous sommes tentés de voir les manifestations d'une spontanéité réfractaire à tout concept, à toute prévision, à toute mesure, sont l'effet d'un déterminisme, infiniment complexe et subtil, peut-être, mais sans lacune et sans défaillance. L'individualité s'évanouit, aux yeux clairvoyants, dans la continuité de l'être universel.

Doctrines qui accablent les énergies individuelles, sous la conviction de la fatalité, ôte aux âmes l'initiative, la confiance en elles-mêmes, prépare les intelligences et les volontés à la soumission et à l'inertie du renoncement, les détourne plus ou moins d'opposer

aucune révolte à l'autorité de l'Etat, fut-elle tyrannique. L'individualité réduite au rang d'illusion mauvaise, tout ce qui est collectif, impose l'uniformité aux conduites, aux pensées, aux caractères, tout ce qui refoule les initiatives, abolit les originalités, efface l'individuel, sera considéré comme une manifestation de l'Idee ; l'on exaltera les traditions religieuses, morales, politiques, juridiques, longuement mûries par les siècles ; l'on enjoindra dogmatiquement à l'individu de s'y soumettre, sans consulter les préférences de son esprit et de son cœur. Tout le réel est rationnel ; l'idéal et le rationnel se confondent ; il est donc absurde de condamner l'histoire et les institutions qui en sont l'inévitable aboutissement. Hegel, dans sa philosophie du droit, justifie le despotisme de l'Etat prussien, suprême réalisation de l'Esprit absolu. Il apparaît au philosophe comme la plus haute forme d'organisation sociale et, précisément, il traite l'individu comme un simple instrument dénué de droits.

Peut-on cependant méconnaître que l'individu entre parfois en conflit avec les traditions et la puissance de l'Etat, au lieu de s'efforcer de réaliser les fins collectives et de s'identifier de toute son âme avec l'Idee ? L'expérience, en dépit de la doctrine, contraint d'observer que l'individualité est assez réelle pour résister, se dérober aux coutumes et aux lois, critiquer les croyances et les institutions de l'ensemble ; la révolte et le crime sont fréquents. Et quelle raison y aurait-il de tant argumenter contre l'individualisme, si les forces collectives étaient toutes-puissantes, et si l'individualité n'était qu'une ombre inefficace ? Inévitable inconséquence de tout panthéisme, ou même de tout déterminisme social ; d'une part, l'on démontre que l'individu, c'est-à-dire le particulier, le contingent, n'est qu'apparence ; d'autre part, l'on somme l'individu de ne point se montrer rebelle, de ne point désirer autre chose que ce que

veut l'univers ou la Société, bref, de ne point affirmer son individualité. Il se pourrait donc qu'il l'affirmât ? Il n'est donc point pure apparence ? Hegel reconnaîtra bien une certaine existence à l'individu, mais une existence restreinte et qui ne peut que gagner à se fondre dans l'universel. Certes, accorde Hegel, le moi de chacun est unique, chacun de nous a son génie propre. « Nous devons entendre, par le mot génie, la particularité, *Besonderheit*, des hommes qui, dans toutes les circonstances et dans toutes les conditions où ils se trouvent placés, décident de leurs actions et de leur destinée. Je suis, en effet, double : d'une part, ce que je sais de moi, d'après ma vie extérieure et mes représentations générales et, d'autre part, ce que je suis, d'après mon être intime, déterminé d'une façon particulière. Cette particularité de mon existence constitue ma destinée, car elle est l'oracle dont dépendent toutes les résolutions de l'individu. »

Ce génie, ce caractère profond, n'a d'ailleurs rien de contingent ; le déterminisme est universel ; nous sommes jusque dans les profondeurs du moi, exactement ce que nous ont fait l'hérédité et les influences du milieu. La logique du déterminisme devrait dissuader Hegel d'interdire à l'individu de suivre sa nature, d'obéir à son caractère. Nous voici, encore une fois, aux prises avec l'incohérence de la doctrine : on n'accepte pas ce qui est ; on cherche à le modifier, selon une préférence ; on intervient de sa personne pour que les individus renoucent à leur particularisme et se subordonnent à l'universel, ou mieux, disparaissent en lui ; on prétend modifier, au nom d'un idéal, les effets du déterminisme ; l'on propage une doctrine dans l'espoir de changer le cours des choses, l'on se comporte comme si l'avenir était incertain, n'était pas inscrit dans le présent, comme dans le livre de la fatalité ; l'on procède comme ceux qui croient à l'efficacité de l'action individuelle,

qui ne sont point paralysés par la conviction que l'universel, l'absolu seul est réel. Hegel s'acharne à persuader à l'individu que le refus d'abdiquer devant la réalité historique et d'orienter toute son activité dans le sens des fins collectives de la nation, est : « absurdité et aberration¹ ».

Ni la connaissance ni l'action, ne sont jamais purement individuelles, et elles n'atteignent véritablement leur but qu'en adoptant le caractère de l'universalité. Considérons la connaissance sensible : on pourrait croire qu'elle consiste dans le fait qu'un moi individuel prend directement conscience d'un objet particulier : il n'en est rien. Dire d'un objet particulier qu'il est, c'est affirmer qu'il participe de l'existence en général, c'est le relier à l'être universel, c'est se le représenter comme situé dans l'espace et dans le temps ; mais un point quelconque de l'espace et du temps est solidaire de tous les autres points, dont la multitude est infinie ; la connaissance d'un objet quelconque implique donc la connaissance de l'universel et de l'infini ? D'autre part, affirmer l'existence d'un objet particulier, c'est affirmer qu'il existe non seulement pour notre moi personnel, mais pour tous les moi ; dès lors, le moi connaissant, le moi qui affirme son existence, n'est plus un moi particulier, mais s'identifie à tous les moi ; il est le Moi universel. « En disant cet « ici », ce « maintenant », ou un objet particulier, je dis tous les « ici », tous les « maintenant », tous les objets particuliers, de même qu'en disant moi, moi particulier, je dis tous les moi² ». S'il en est ainsi lorsqu'il s'agit de la connaissance intuitive immédiate des objets sensibles, à plus forte raison en est-il ainsi pour la connaissance rationnelle.

Que l'on envisage maintenant l'activité, et d'abord

1. *Phénoménologie de l'Esprit*, pp. 278, 283, *Œuvres Werke*, t. II, Berlin, 1832.

2. *Ibid.*, pp. 72, 79.

l'activité la plus particulière de l'individu, celle qui a pour but de satisfaire ses besoins naturels, elle ne saurait aboutir sans le concours de l'ensemble social. Considérations banales et incontestables : la solidarité économique est de plus en plus étroite ; tout travail est collectif ; nul ne peut se flatter d'être intégralement l'auteur des produits qu'il consomme. L'outil dont se sert l'artisan, le procédé de travail qu'il emploie, lui viennent de la Société. Tout producteur fut d'abord un apprenti ; tout travailleur est, à quelque degré, un spécialiste qui tient un rôle, si modeste qu'il soit, dans l'activité sociale ; d'autres travaillent pour lui, comme il travaille pour eux. Cette solidarité de fait, dont l'individu ne peut réellement s'affranchir, à laquelle il se soumet, sans s'en douter, il doit en prendre conscience et la vouloir de toute son âme. « Le travail qu'accomplit l'individu pour satisfaire ses besoins satisfait aussi bien les besoins d'autrui. De même que l'individu particulier accomplit inconsciemment, dans son labeur particulier, un labeur général, de même, il fait du travail son objet conscient ; l'œuvre générale devient son œuvre propre pour laquelle il se sacrifie¹. » Il est donc, pourrait-on dire, conforme à la nature des choses que l'individu se considère comme une cellule d'un grand organisme, qu'il fasse abandon de tout égoïsme et identifie ses aspirations avec celles de la Société ; les traditions, les mœurs, les lois expriment les manières de vivre, conformes aux exigences de la prospérité, de la cohésion, de la puissance collectives ; l'individu doit se les assimiler de manière à s'incorporer, sans réserve, à la nation ; ce faisant, il ne fera que vivre la vie qui lui est la plus normale.

Rien ne saurait lui être plus funeste que la prétention de trouver lui-même sa voie, en dehors des mœurs

1. *Phénoménologie de l'Esprit*, pp. 265, 266.

communes, fixes, traditionnelles. Son rêve original de vie se heurte, douloureusement, à l'invincible nécessité ; on ne bouleverse pas à son gré le réel. Essaiera-t-on de généraliser son rêve, de le transformer en idéal de vie pour tous, d'y convertir toutes les âmes, de bouleverser ainsi les anciens usages et les institutions collectives pour improviser une cité nouvelle, plus conforme au vœu de sa sensibilité ? Mais, une telle ambition, si généreuse qu'elle puisse être, ne manquera point de rencontrer des résistances dans la volonté des autres hommes dont chacun peut avoir, lui aussi, son idéal propre, et sacrifierait, peut-être, sans trop d'hésitation son rêve personnel à l'idéal traditionnel de la nation, mais ne se croirait nullement tenu d'y renoncer en faveur de celui d'un autre individu. A supposer qu'en dépit d'énormes difficultés, cet idéal personnel parvienne à triompher, devenu réalité, le rêve se dépouille de son charme, perd son caractère individuel. « La loi du cœur cesse précisément, par sa réalisation, d'être la loi du cœur. Car elle revêt alors la forme de l'être et devient une puissance universelle qui lui est indifférente, si bien que, dès que l'individu a établi l'ordre de choses qu'il a rêvé, il ne le reconnaît plus pour sien¹. »

Pourquoi, dès lors, vouloir s'opposer à ce qui est ? Ne sommes-nous pas nous-même une part de cette réalité, dont l'évolution fatale a produit les mœurs, les principes moraux, et les lois de notre nation ? Les mêmes forces qui vivent au fond de nous et qui nous ont amené à l'existence ont suscité l'ordre social où nous vivons, comment n'y aurait-il pas d'affinité intime entre cet ordre et nous ? S'opposer à cet ordre, c'est, pour l'individu, s'opposer à ce qu'il y a en lui-même de plus essentiel.

Hegel continue ses attaques contre l'individualisme

1. *Phénoménologie de l'esprit*, p. 278.

dans la *Philosophie du Droit*. Il rejette la conception Kantienne selon laquelle, dit-il, « le fondement substantiel et primordial du droit est la volonté, non comme volonté raisonnable, étant par soi et pour soi, et l'esprit, non comme Esprit Vrai, mais comme individu particulier, comme volonté de chaque être isolé, dans ses tendances individuelles¹ ». Autrement dit, le droit n'est pas inhérent à l'individu en tant que tel ; il n'y a de droit que dans et par la Société ; il n'y a de droits que ceux que juge bon d'accorder l'Etat auquel l'individu doit être normalement subordonné. L'Etat, grand vivant, dont nous sommes d'infimes éléments passagers est la manifestation de l'Idée. Il est « la réalité de l'Idée morale, l'Esprit moral comme volonté substantielle manifeste, distincte pour elle-même, qui se pense et se connaît, et qui accomplit ce qu'elle sait et en tant qu'elle se reconnaît ». Hegel pourrait prendre à son compte la formule célèbre : « L'individu n'a d'autre droit que celui de faire son devoir. » Or, le devoir n'est pas l'expression de la nature individuelle : « La particularité, Besonderheit, de la volonté est le mal même. » Le devoir est de s'effacer devant l'Universel, réalisé dans l'Etat ; la moralité, c'est l'obéissance absolue à la volonté de l'Etat, volonté qui s'exprime dans ses mœurs, ses institutions, ses lois. L'Etat ne tient pas sa puissance des individus ; Hegel condamne le principe de la souveraineté populaire, car le peuple, c'est la multitude inorganique des individus. Un vivant ne se constitue point par une agglomération plus ou moins capricieuse de cellules d'abord éparses ; il se réalise dans son organisation et sa forme spécifiques, par segmentation d'une cellule initiale en laquelle réside la mystérieuse énergie qui ordonne les parties successivement apparues, impose d'office à chaque cellule, son rôle.

1. *Philosophie du Droit*, pp. 61, 62.

sans la consulter sur ses préférences, ne s'intéresse point au sort de chacune, mais à l'accomplissement des grandes fonctions indispensables à la vie de l'ensemble.

Ainsi, l'Etat n'est point issu des volontés individuelles, mais s'impose d'en haut à ces volontés. Le pouvoir ne vient pas du peuple, mais du monarque. Il y a d'abord l'ensemble et ses grandes subdivisions : c'est le plan qui commande la disposition des parties, d'abord, le monarque, les juges, les administrations, les représentants de la grande propriété et des grandes fonctions sociales, les corporations, les pouvoirs subordonnés, les communes, les districts... et, dans les cadres prédéterminés, se disposent, de gré ou de force, les individus transitoires. Voilà l'ordre normal des choses, pense Hegel. Toute la doctrine tente d'accabler l'individualité, sous la puissance démesurée de l'Esprit universel.

L'Unique et sa Propriété est l'insurrection totale, intransigeante, irréductible contre l'absolutisme hégélien. Il exprime l'excès directement opposé ; il est la radicale revendication de l'unique contre l'universel, sous toutes ses formes, la protestation contre tout ce qui sollicite l'individuel à se renoncer, si peu que ce soit, à chercher hors de lui la mesure des valeurs, à justifier sa propre existence en la subordonnant à un idéal. Bref, Stirner se dresse seul en face de tout l'objectif, de tout le sacré ; il se donne comme une personnalité pleinement éveillée qui ne se laisse plus détourner de soi, emporter par cet étrange mouvement d'âme, qui semble nous entraîner hors de nous ; il anéantira cette illusion que l'on éprouve parfois de vivre en autrui, de se fondre dans l'universel, comme si l'on pouvait réellement vivre ailleurs qu'en soi-même, comme si rien pouvait avoir pour nous de la valeur, autrement que par rapport à notre sensibilité. Stirner a cru discerner

qu'au fond, l'idée de valeur objective, absolue, est contradictoire ; il soupçonne, dans cette illusion, l'œuvre de volontés étrangères s'appliquant à nous dominer, et contre lesquelles, à moins d'être ridiculement dupe, nous avons intérêt à nous révolter. Ce respect de valeurs objectives est le vestige des antiques terreurs humaines, devant l'immense nature et devant le chaos social qui menace de suivre le déchaînement des passions individuelles ; il est peut-être, aussi, l'effet d'un culte en partie légitime, de l'intelligence, par opposition à la sensibilité et à la volonté, mais d'un culte qui a dégénéré en idée fixe, et en fanatisme.

Le livre de Stirner mène le combat contre l'Esprit, c'est-à-dire contre le divin ou le sacré, contre ces mystérieuses valeurs devant lesquelles nous nous sentons tenu de prosterner notre individualité. C'est de cet étrange sentiment d'obligation que Stirner s'applique systématiquement à se défaire. Il n'ignore certes pas que le Moi ne sera jamais effectivement maître du monde ; mais si des forces supérieures à la sienne l'en empêchent, du moins, ce ne seront pas les vénération, les scrupules, les mystérieuses interdictions. « Le monde de l'Esprit, dit Stirner, commence avec le christianisme... les anciens travaillèrent à soumettre le monde, et s'efforcèrent de dégager l'homme des lourdes chaînes de sa dépendance vis-à-vis de ce qui n'était pas lui¹. » Les anciens étaient esclaves du naturel, du terrestre, ils s'inclinaient devant l'ordre des choses, mais en se demandant sans cesse s'il n'existait pas de moyen d'esquiver cette servitude ; lorsqu'ils se furent mortellement fatigués à des tentatives de révolte, toujours renouvelées, de leur dernier soupir, naquit le Dieu, le « Vainqueur du Monde² ».

1. *Der Einzige und sein Eigenthum*. — Réclam, p. 34.

2. *Ibid.*, p. 37.

L'esprit ne servait aux anciens qu'à lutter contre le monde ; il en vint à former le rêve d'une victoire totale et définitive et ce rêve est celui du divin, c'est-à-dire d'une réalité où l'esprit peut vivre et se mouvoir à son aise, et d'où il domine l'univers. Désormais, l'homme s'abandonne à ce subterfuge libérateur de croire que la seule part de lui-même qui compte est son esprit ; le corps ne fait partie que provisoirement de notre personnalité ; s'en séparer est une délivrance ; la mort nous affranchit du corps et du monde, elle nous ouvre le divin. Ayons donc soin à temps de notre « Moi » par excellence : « Que servirait-il à l'homme de conquérir l'univers, s'il devait pour cela faire tort à son âme¹ ? » Et même, s'il arrive à l'homme moderne de perdre la foi en l'immortalité, « il reste toujours fermement convaincu que l'esprit est ce qu'il y a de meilleur en (lui) et que le spirituel doit primer en (lui) tout le reste. Quel que soit son athéisme (il) communie avec les croyants en l'immortalité dans leur zèle contre l'égoïsme ». La cause de notre aversion pour l'égoïste, c'est qu'il « subordonne le spirituel au personnel, c'est à lui qu'il songe alors que nous préférerions le voir agir pour l'amour d'une idée² ». Ce n'est pas pour nous que nous vivons, mais pour « (notre) Esprit, et pour ce qui tient à l'Esprit, c'est-à-dire pour les Idées ». Cependant, notre esprit n'est-il pas notre œuvre ? « Ce n'est que par le fait que tu crées ta première pensée, que tu crées en toi le penseur, car tu ne penses point tant que tu n'as point eu de pensée. N'est-ce pas ton premier chant qui fait de toi un chanteur, ta première parole qui fait de toi un homme parlant ? De même, c'est ta première production spirituelle qui fait de toi un esprit. Si tu te distingues du penseur et du chanteur

1. *Der Einzige*, p. 40.

2. *Ibid.*, p. 41.

que tu es, tu devrais te distinguer également de l'esprit et sentir clairement que tu es encore autre chose qu'Esprit. Mais de même que le Moi pensant perd aisément la vue et l'ouïe dans son enthousiasme de penser, l'enthousiasme de l'Esprit t'a saisi, et tu aspires maintenant, de toutes tes forces, à devenir tout esprit et à te fondre dans l'esprit. L'Esprit est ton Idéal, l'inaccessible, l'au-delà ; tu appelles l'Esprit Dieu ; Dieu, c'est l'Esprit. »

Nous sommes des créateurs qui se prosternent humblement devant leur créature. Nous sentons bien que nous sommes autre chose qu'Esprit : au-dessous de la pensée pure, il subsiste chez nous des sentiments, des désirs, une volonté, un corps. Mais, au lieu de respecter l'ordre réel des choses et de nous dire que nous sommes plus que l'Esprit, nous nous persuadons que nous sommes moins. L'esprit, en nous, n'est pas pur. Il est attaché à toute cette part que nous considérons comme inférieure. L'Esprit pur est au delà de nous, il ne peut exister qu'en dehors de nous et, puisqu'en tout homme, il y a une nature inférieure, l'Esprit pur, l'Esprit en soi ne peut être qu'« en dehors des hommes, au delà du monde humain, non terrestre, mais céleste¹ ».

Feuerbach a compris que Dieu était l'œuvre de l'Homme, et c'est pourquoi il a tenté de le réintégrer dans l'homme ; à ses yeux, il n'est que l'expression de ce qu'il y a de meilleur en nous, l'expression de notre « essence ». Dieu n'est point hors de nous, dans un ciel où l'on ne peut avoir accès qu'après la mort ; il est en nous, il est l'universel idéal humain sur lequel nous devons nous modeler. Stirner se refuse à voir une différence profonde entre cette conception et la conception chrétienne : « L'être suprême est l'être ou l'essence de l'homme, je vous l'accorde ; mais c'est précisément parce que

1. *Der Einzige*, p. 42.

cette essence suprême est « son essence » et non « lui » qu'il est totalement indifférent que nous la voyions en lui et en fassions l'« essence de l'homme » ou l'« Homme ». Je ne suis ni Dieu ni l'Homme, je ne suis ni l'essence suprême ni mon essence, et c'est au fond tout un que je conçoive l'essence en moi et hors de moi¹ ».

L'essence de l'Homme n'est, par rapport au « Moi » qu'un succédané du divin ; il y a du divin en nous, pense Feuerbach ; les romantiques veulent en voir partout dans le monde ; au fond de chaque chose, ils croient qu'il existe une essence, autrement dit, un esprit ; à leurs yeux, le monde est hanté, entièrement spiritualisé : « il est devenu un énigmatique fantôme² ». Qu'est-ce que cet esprit des choses ? « C'est ce qu'il y a en elles de plus intime, de plus essentiel, leur Idée. » Connaître le vrai, c'est percevoir l'essence, l'Idée, l'Esprit des choses. Rien d'étonnant que la Vérité nous apparaisse comme sacrée. Elle est l'essence, l'Esprit, Dieu.

« La Vérité est sacrée et éternelle. Mais toi, qui t'emplies de cette sainteté et en fais ton guide, tu seras toi-même sanctifié. Le sacré ne se manifeste jamais à tes sens, ce n'est jamais comme être matériel que tu en découvres la trace ; il ne se révèle qu'à ta foi ou, plus exactement, qu'à ton Esprit, car il est lui-même quelque chose de spirituel, un Esprit ; « il est Esprit pour l'Esprit³ ». « C'est toujours au nom du sacré que l'on condamne l'égoïsme. A quelque point de vue que l'on se mette pour m'accuser d'égoïsme, ce reproche sous-entend toujours que l'on a en vue quelque chose d'autre que moi, que je devrais servir de préférence à moi-même, que je devrais estimer plus important que tout le reste, bref, quelque chose en quoi je devrais chercher mon

1. *Der Einzige*, p. 44.

2. *Ibid.*, p. 46.

3. *Ibid.*, p. 47.

véritable salut, c'est-à-dire quelque chose de « saint », de « sacré¹ ». A quel signe reconnaissons-nous le sacré ? « Il y a, dans tout ce qui est sacré, quelque chose d'inconnu, de différent, qui nous met mal à l'aise et nous empêche de nous sentir chez nous. Ce qui m'est sacré ne m'appartient pas. » Or, « à côté d'un individu humain, l'« Homme » n'est-il pas un être supérieur ? Et les Vérités, les Droits, les Idées, qui découlent de son concept, ne doivent-ils pas, comme révélation de ce concept, être respectés et tenus pour sacrés ?... L'Homme dépasse tout homme pris individuellement, et s'il est « l'essence » de l'individu, il n'est, en réalité, pas son essence (car l'être ou l'essence de l'individu devrait être aussi unique que l'individu lui-même), mais une essence, un être supérieurs, et, pour les athées eux-mêmes, l'essence ou l'Être « suprêmes ».

Point donc de différence profonde entre la religion et la morale. La morale, même soi-disant indépendante, de Proudhon, ne fait que « détrôner l'Être Suprême au profit d'un autre être suprême² ». « Que vous parliez de la religion ou de la morale, il s'agit toujours d'un être suprême ; que cet être suprême soit surhumain ou humain, peu m'importe, « il est en tout cas un être au-dessus de moi ». Selon les partisans de la morale indépendante, les principes de la conduite ne sont plus des commandements de Dieu, mais des lois de la raison. Or, « les lois de la raison sont l'expression de l'Homme lui-même, car l'Homme est raisonnable et l'« essence » de l'homme implique ces lois de toute nécessité. Piété et moralité diffèrent en ce que la première reconnaît Dieu, et la seconde, l'Homme pour Législateur³ ». Du point de vue de la moralité, on désapprouve l'homme qui obéit à sa sensualité, et l'on approuve celui qui obéit

1. *Der Einzige*, p. 47.

2. *Ibid.*, p. 59.

3. *Ibid.*, p. 63.

au sens moral, c'est-à-dire au sentiment, à la préoccupation du bien. L'Homme, en ce dernier cas, est considéré comme désintéressé. Mais, alors, demande Stirner, comment peut-on trouver de l'immoralité dans l'acte de Sand, meurtrier de Kotzebue ? Cet acte était désintéressé, il n'avait d'autre but que le bien public ; au péril de sa vie, Sand infligeait un châtement, procédait à son exécution. N'est-il pas arrivé couramment que l'on exécutât les auteurs de certains écrits jugés dangereux pour l'Etat ? La seule objection que l'on puisse nous faire, c'est que l'exécution accomplie par Sand était illégale. Voilà le grand mot lâché. « L'immoralité du fait était-elle donc dans son illégalité, dans la désobéissance à la loi ? Accordez-moi tout d'un coup que le bien n'est autre chose que la loi, et que Moralité égale Légalité. Votre moralité doit se résigner à n'être plus qu'une vaine façade de « Légalité », une fausse dévotion à l'accomplissement de la loi, bien plus tyrannique et révoltante que l'ancienne. Celle-ci n'exigeait que la pratique extérieure, tandis que vous exigez en plus l'intention ; on doit porter en soi la règle et le dogme et le plus légalement intentionné est le plus moral... Ainsi finalement se complète et s'absolutise la domination de la loi ; ce n'est pas moi qui vis, c'est la loi qui vit en moi¹ ».

La moralité consiste donc, tout comme la piété, à être possédé par l'Esprit, le Divin, le Sacré. « Où commence le désintéressement ? — Précisément au moment où un but cesse d'être *notre* but et notre *propriété*, et où nous cessons de pouvoir en disposer à notre guise, en propriétaire, lorsque ce but devient un but fixe ou une idée fixe et commence à nous imposer, à nous enthousiasmer, à nous fanatiser ; bref quand il devient notre maître. On n'est pas désintéressé tant qu'on

1. *Der Einzige*, p. 64.

tient le but en son pouvoir, on le devient lorsqu'on pousse le cri du cœur des possédés : « je suis comme cela, je ne saurais être autrement », et qu'on applique à un but sacré, un zèle sacré¹. »

Il n'y a donc pas de véritable révolution quand le libéralisme succède au christianisme. « Le libéralisme n'a fait que mettre d'autres idées à l'ordre du jour, il a remplacé le divin par l'Humain l'Eglise par l'Etat, et le fidèle par le « savant » ou, en général, les dogmes bruts et les aphorismes surannés par des idées réelles et des lois éternelles... Une innombrable foule d'idées bourdonnent en tous sens dans les têtes, et que font ceux qui veulent avancer ? Ils nient ces idées pour en mettre d'autres à leur place. Ils disent : vous vous faites une fausse idée du Droit, de l'Etat, de l'Homme, de la Liberté, de la Vérité, de l'Honneur, etc. : l'idée qu'il faut se faire du Droit, etc. est bien plutôt celle-ci, que nous proposons². » Le libéralisme n'est pas moins hostile à l'égoïsme que la religion. « Ce que veut le libéralisme, c'est la libre évolution, la mise en valeur non point de la personne, mais de la Raison ; c'est en un mot la Dictature de la Raison et, en somme, une dictature... Sa tutelle vaut celle des maîtres les plus absolus³. » Nous n'en sommes que plus étroitement asservis à la Loi. Nous sommes les forçats du Droit⁴. »

Mais cette Raison, cette Loi, ce Droit, nous sont représentés par l'autorité de l'Etat. Nous adorons l'Etat au lieu d'adorer Dieu. Le culte de l'Etat est aujourd'hui une erreur commune, comme l'était, au Moyen âge, le culte de l'Eglise. Lorsqu'une époque est plongée dans une erreur, toujours les uns bénéficient de cette erreur, tandis que les autres en pâtissent. Au Moyen

1. *Der Einzige*, p. 75.

2. *Ibid.*, p. 116.

3. *Ibid.*, p. 126.

4. *Ibid.*, p. 130.

âge, l'erreur universellement répandue parmi les Chrétiens était que l'Eglise, toute puissante, doit être sur terre la surintendante et la dispensatrice de tous biens. Les ecclésiastiques admettaient « cette vérité » tout comme les laïques ; la même erreur était également ancrée chez tous. Mais le bénéfice, la puissance, étaient pour les prêtres, et le dommage, l'asservissement, pour les laïques. Il en est exactement de même pour la Bourgeoisie et le Prolétariat¹ ». La bourgeoisie conseille le culte de l'Etat, mais elle bénéficie de cette erreur, et le Prolétariat en pâtit, car l'Etat est un Etat-bourgeois, c'est le statut de la bourgeoisie, protégeant la richesse, livrant les travailleurs aux possesseurs de la richesse.

Stirner se rangera-t-il parmi les tenants de ce qu'il appelle le « libéralisme social », autrement dit parmi les socialistes ? — Pas davantage. Le communisme enseigne le culte du « travail d'utilité générale », le culte de la Société : « La Société, de qui nous tenons tout, est un nouveau Maître, un nouveau fantôme, un nouvel « être suprême » qui nous impose « service et devoir² ». Il existe une autre forme de libéralisme qui s'élève à la fois contre le libéralisme politique et le libéralisme social. A vrai dire, il ne leur reproche point de réagir à l'excès contre l'égoïsme. Et même, à cet égard, il renchérit sur eux ; il les trouve trop égoïstes. Stirner ne sera donc point tenté d'adopter pour son compte cette nouvelle forme. Bruno Bauer, qui la propose, n'est pas un véritable « affranchi ». Son libéralisme critique ou humanitaire est tout pénétré de religiosité ; il recommande le sacrifice du « Moi » à l'Humanité ; il reproche au libéralisme politique de laisser le champ libre à la concurrence économique, et à la rapacité des égoïsmes lâchés dans une lutte effrénée, dont les vainqueurs

1. *Der Einzige*, p. 136.

2. *Ibid.*, pp. 146-147.

constituent la Bourgeoisie, maîtresse de l'Etat ; il se rapproche au libéralisme social de ne voir dans l'homme que le travailleur, c'est-à-dire l'Homme absorbé par le souci du pain quotidien ou du bien-être matériel, bref d'entretenir l'égoïsme le plus grossier. « Comme le citoyen emploie l'Etat, le travailleur emploiera la Société dans un but égoïste¹. » Pour verrouiller toutes les portes par où l'égoïsme peut s'introduire dans la place, il faudrait s'efforcer de parvenir au complet « désintéressement² ». Mais le désintéressement ne signifie pas qu'on ne s'intéresse à rien ; il signifie que l'on écarte toute considération d'intérêt égoïste, tous les calculs d'intérêt personnel, pour embrasser un « intérêt humain, théorique, c'est-à-dire un intérêt qui ne s'attache ni à un individu, ni aux individus (à tous), mais à l'Idée, à l'Homme³ ».

Bruno Bauer enseigne donc le culte de l'Humain, des attributs communs à tous les hommes, le culte de l'Idée d'homme. Il s'acharne contre ce qui particularise et distingue : « Que faut-il pour que tu puisses te flatter d'une activité vraiment libre ? — Il faut que tu te libères de toutes sottises, que tu t'affranchisses de tout ce qui est non humain, mais égoïste (relatif à l'individu et non à l'homme que l'individu incarne), il faut que tu dépouilles toutes les idées dont la non-vérité obscurcit l'Homme ou l'Idée d'Humanité ; bref, il faut que tu ne sois pas seulement libre d'agir, mais que, de plus, le contenu de ton activité soit exclusivement humain, et que tu n'agisses et ne vives que pour l'Humanité⁴. » Guerre implacable à l'individualisme. « Attendu que l'individu n'est pas Homme, et n'a rien d'humain, il ne doit être rien du tout : c'est un égoïste et la

1. *Der Einzige*, p. 147.

2. *Ibid.*, p. 149.

3. *Ibid.*, p. 149.

4. *Ibid.*, p. 154.

critique doit le supprimer, lui et son égoïsme, pour faire place à l'Homme¹ ». Bref, le libéralisme humanitaire ne fait que substituer une nouvelle divinité à l'ancienne. Comme toutes les religions, et toutes les morales, il est une réaction contre l'égoïsme naturel, un âpre combat contre l'individu. Lui aussi, veut imposer à l'individu des « idées fixes », des « manies », « quelque chose qui s'implante en moi et devient indéracinable, (en sorte que) je deviens le prisonnier et le serviteur de cette chose, autrement dit son possédé ». Or, déclare Stirner, « tout intérêt pour quoi que ce soit fait de moi, quand je ne sais plus m'en dégager, son esclave, et n'est plus ma propriété : c'est moi qui suis la sienne... Ne laissons s'ancrer, devenir fixe, aucune partie de notre propriété, et ne nous trouvons bien que lorsque nous détruisons² ».

Qu'une de nos idées nous devienne sacrée, intangible, que nous nous sentions tenu de nous incliner devant elle, comme devant une réalité supérieure à nous en puissance et en qualité, aussitôt notre personnalité se trouve restreinte, nos tendances individuelles refoulées, nous nous sommes donné un maître. La libération véritable consiste à s'apercevoir que ce maître tient de nous tout son prestige, et qu'il n'est notre maître que par notre abdication. Discernons que l'on ruine l'autorité d'un idéal par le seul fait que l'on ne consent plus à la reconnaître. L'égoïste, le seul être libre, ramène tout, subordonne tout à soi. Le libéralisme humanitaire n'abolit point le sacré, ne libère point l'individu.

Ainsi, ni Feuerbach, ni les socialistes, ni Bruno Bauer, ne sont de « véritables affranchis ». Leur réaction contre le Christianisme et l'Hégélianisme n'est point suffisamment radicale ; le Moi reste accablé sous l'Idée. La vraie liberté consiste à faire du Moi « la mesure et le

1. *Der Einzige*, p. 162.

2. *Ibid.*, p. 168.

juge de tout¹ ». Apprenons à ne plus nous mépriser sous prétexte que nous sommes « un abîme où bouillonnent, sans règle et sans loi, les instincts, les appétits, les désirs, les passions ; un chaos sans clarté et sans étoile² ». Apprenons à ne plus respecter aucun Dieu. L'individualité est l'unique source de la Liberté, « car l'individualité est l'universelle créatrice ». — « Comme individu, vous êtes réellement libre de tout ; ce qui vous reste inhérent, vous l'avez accepté, de votre plein choix, et de votre plein gré. L'« individuel » est foncièrement libre, libre de naissance ». — « Des siècles de culture ont obscurci à vos yeux votre vraie signification, et vous ont fait croire que vous n'êtes pas des égoïstes, que votre vocation est d'être des idéalistes, « de braves gens » ; secouez tout cela. Ne cherchez pas dans l'abnégation une liberté qui vous dépouille de vous-mêmes, mais cherchez-vous vous-mêmes, devenez des égoïstes, et que chacun de vous devienne un Moi tout-puissant³ ». Tout-puissant vis-à-vis des idées, affranchi du sacré, du divin, car il va de soi que l'Egoïste se heurte à des forces extérieures qu'il ne lui est pas toujours possible de surmonter. Du moins, n'est-il point paralysé par les scrupules et les respects dans la lutte qu'il lui faut mener contre elles. Il ne se sent nul devoir vis-à-vis des autorités sociales, ou des autres individus : dans l'être humain, comme dans les choses inertes, il ne voit qu'un objet, plus ou moins utile ou dangereux, et qu'il s'agit, selon les cas, de capter ou de détruire. « Ne cherchons dans les autres que des moyens et des organes à mettre en œuvre comme notre propriété... Personne n'est mon semblable, mais, semblable à tous les autres êtres, l'homme est pour moi une propriété... Personne n'est pour moi un objet de respect ; mon prochain, comme tous les autres

1. *Der Einzige*, p. 189.

2. *Ibid.*, p. 190.

3. *Ibid.*, pp. 193-194.

êtres, est un objet pour lequel j'ai ou n'ai pas de sympathie¹ ».

Mon droit n'a d'autres limites que ma force. « Je sens déjà que ma liberté est rabaissée, lorsque je ne puis imposer ma volonté à un autre (que cet autre soit sans volonté, comme un rocher, ou qu'il veuille, comme un gouvernement, un individu, etc.). Mais c'est renier mon individualité que de m'abandonner moi-même à autrui, de céder, de plier, de renoncer, par soumission et résignation. Abandonner une manière de faire qui ne conduit pas au but, ou quitter un mauvais chemin, c'est tout autre chose que de me soumettre. Je tourne un rocher qui barre ma route, jusqu'à ce que j'aie assez de poudre pour le faire sauter ; je tourne les lois de mon pays tant que je n'ai pas la force de les détruire² ». Socrate avait encore une âme d'esclave, lui qu'un scrupule de probité empêcha de s'évader. « Ce fut de sa part une pure folie de donner aux Athéniens le droit de le condamner... Il n'y avait point de juge au-dessus de lui ; n'avait-il pas d'ailleurs prononcé sa sentence ? Il s'était, lui, jugé digne du Prytanée. Il aurait dû s'en tenir là et, n'ayant prononcé contre lui-même aucune sentence de mort, il aurait dû mépriser celle des Athéniens et s'enfuir. Mais il se subordonna et il accepta le Peuple pour juge : il se sentait petit devant la majesté du Peuple. L'illusion d'une « justice », d'une « légalité », etc... devait se dissiper devant cette considération que toute relation est un rapport de force, une lutte de puissance à puissance³. »

Est-ce à dire que l'Unique, entièrement affranchi, s'interdise d'aimer autrui ? « Faut-il, peut-être, ne prendre aucun intérêt actif à la personne d'autrui ? Dois-je n'avoir à cœur ni sa joie, ni son intérêt, ne puis-je

1. *Der Einzige*, p. 365.

2. *Ibid.*, p. 195.

3. *Ibid.*, p. 250.

préférer la jouissance que je lui procure à telle ou telle de mes jouissances personnelles ? — Loin de là, je puis lui sacrifier avec joie d'innombrables jouissances, je puis m'imposer des privations sans nombre pour augmenter son plaisir, et je puis, pour lui, mettre en péril ce qui, sans lui, me serait le plus cher, ma vie, ma prospérité, ma liberté. En effet, c'est pour moi un plaisir et un bonheur que le spectacle de son bonheur et de son plaisir. Mais je ne me sacrifie pas à lui, je reste égoïste, et je jouis de lui¹. » Si même l'on sacrifie à la personne qu'on aime tous ses autres désirs, c'est sacrifier désir à désir, passion à passion, ce n'est point sacrifier véritablement son individualité. Il peut arriver, toutefois, que cette fâcheuse éventualité se produise ; une passion peut devenir tyrannique au point que l'on perde le pouvoir de s'y soustraire. Il faut reconnaître qu'en pareil cas, l'individu abdique devant elle. « Il est possédé. » — « Moi aussi, j'aime les hommes, non seulement quelques-uns, mais chacun d'eux. Mais je les aime avec la conscience de mon égoïsme ; je les aime parce que l'amour me rend heureux, j'aime parce qu'il m'est naturel et agréable d'aimer. Je ne connais pas d'obligation d'aimer². » — « L'amour intéressé est bien différent de l'amour désintéressé, mystique ou romantique. On peut aimer une foule de choses, on peut aimer non seulement l'homme mais, en général, tout « objet » quel qu'il soit (le vin, sa patrie, etc.). L'amour devient aveugle et furieux lorsque, devenant nécessité, il échappe à ma puissance (aimer à la folie) : il devient romantique lorsqu'il s'y joint une idée de devoir, c'est-à-dire quand l'objet de l'amour me devient sacré et quand je me sens lié à lui par le devoir, la conscience, le serment.

1. *Der Einzige*, p. 339.

2. *Ibid.*, p. 340.

Dans les deux cas, l'objet ne m'appartient plus, c'est moi qui lui appartiens¹. »

Stirner insiste avec profondeur sur la différence entre son amour individualiste et l'amour religieux. Dans son amour, l'égoïste ne perd pas conscience de soi, n'oublie pas de rapporter à soi l'objet de son amour. Il aime parce qu'il est dans sa nature d'aimer et non parce qu'il en a le devoir ; bref, l'objet de son amour ne lui apparaît point comme sacré. L'amour religieux est obligatoire ; il s'adresse à des objets « dignes d'amour d'une manière absolue² », il s'adresse donc à ce qu'il y a de plus sacré dans l'être ; son but est non pas de posséder son objet, mais de le perfectionner le plus possible, de « faire que ce qu'il aime approche autant que possible de la sainteté, et devienne par exemple, un « Homme ». Ce n'est point mon désir, mon sentiment, qui fait de cet objet un objet d'amour ; il est objet d'amour « par essence », et c'est pourquoi mon amour a l'obligation de durer éternellement. « Il n'est donc pas l'objet de *mon* amour, mais de l'amour, en général : c'est un objet qui doit être aimé, l'amour lui revient, il lui est dû, il est son Droit, et Moi, je suis obligé de l'aimer. Mon amour, c'est-à-dire l'amour dont je m'acquitte envers lui, est en réalité un amour qui lui appartient, un tribut que je lui paie. Tout amour auquel adhère la moindre tache d'obligation est un amour désintéressé et, aussi loin que s'étend cette tache, l'amour devient servitude... Si l'amour est servitude, c'est que son objet m'est étranger, et que je suis impuissant contre son éloignement et sa supériorité. Pour l'égoïste, rien n'est assez haut pour qu'il croie devoir s'humilier, rien n'est assez indépendant pour qu'il en fasse le principe de sa vie ; rien n'est assez sacré pour

1. *Der Einzige*, pp. 342.

2. *Ibid.*, p. 342.

qu'il s'y sacrifie. L'amour de l'égoïste prend sa source dans l'intérêt personnel, et a son embouchure dans l'intérêt personnel¹. »

S'agit-il bien encore d'amour ? — En ce cas, le mot amour a le même sens, — Stirner ne le cache pas — que dans les expressions : amour du vin, amour de l'argent. On aime la personne, pourrions-nous dire, comme on aimerait un objet, un moyen, non une « fin en soi ». Nous ne disons plus que la personne a de la valeur par elle-même ; elle n'a qu'une valeur relative à notre sensibilité. La conséquence logique, c'est qu'elle perd toute valeur dès que nous cessons d'éprouver du désir, de l'inclination pour elle. Quand notre affection s'éteindra, nous ne serons pas tenté de la stimuler par la considération du devoir ; nous ne serons point porté à nous faire violence pour aimer encore ou, tout au moins, agir encore comme si nous aimions. La conséquence logique, c'est en outre qu'une fois notre sensibilité anéantie par la mort, la personne aimée perd toute sa valeur ; il n'y a donc pas lieu de se préoccuper sincèrement de ce qu'il pourra lui advenir après notre mort. Et d'autre part, nous ne ferons de sacrifice pour elle que dans la mesure où nous y trouverons du plaisir ; nous sacrifierons à notre amour de la personne, comme l'on sacrifie à l'amour de l'étude, de la musique, du vin, de l'argent. L'on sacrifie un moindre plaisir à un plaisir plus grand ; rien là qui ressemble au désintéressement, à l'oubli de soi-même.

Mais précisément parce que, dans cet amour, l'on ne s'oublie pas en faveur d'autrui, cet amour n'est pas vraiment libérateur ; il ne nous donnera pas, tout au moins pas entièrement, l'illusion rédemptrice de vivre en autrui, et donc, ne nous affranchira point du douloureux sentiment de nos limites ; nous ne cessons pas

1. *Der Einzige*, pp. 342, 343, 344.

de discerner que notre mort est la mort de notre amour, et que son objet, en tant qu'objet aimé, s'anéantit avec nous. Admettons que l'on puisse aimer égoïstement quelqu'un, c'est-à-dire uniquement pour le plaisir que l'on en tire, il y a lieu de faire encore ici quelques distinctions. L'aime-t-on parce qu'il est un moyen de satisfaire un plus ou moins grand nombre de désirs quelconques, ou parce qu'il est un moyen de satisfaire notre besoin d'aimer, de sympathiser ? Si nous l'aimons comme moyen pour d'autres désirs, désir de protection, d'argent, désir d'entretiens agréables, l'égoïsme le plus conscient ne sera pas incompatible avec cette sorte d'affection. Mais si nous l'aimons par besoin d'aimer, de sympathiser, ne sortons-nous pas de l'égoïsme ? Un tel amour peut-il subsister sans la moindre illusion, sans le moindre oubli de soi-même ? La chose est peu vraisemblable. La conscience très nette que notre personnalité ne se confond point avec celle d'autrui, ne rendra-t-elle pas impossible la sympathie profonde ? Peut-être, en fait, l'égoïste conscient sympathisera-t-il encore, car la réflexion ne réussit pas toujours d'emblée à détruire les tendances primitives, instinctives ; l'on cède souvent, malgré tout, au vertige de l'image, et la souffrance d'autrui éveille en l'égoïste une souffrance. Mais l'exercice répété de la volonté égoïste doit normalement finir par inhiber sympathie et pitié ; l'on en vient à ne plus souffrir des souffrances étrangères, surtout quand la pitié risque de vous entraîner à des peines trop vives, ou à de trop grandes privations.

Même s'il s'agissait d'amour sexuel, et de cette forme d'amour sexuel « où l'homme ne cherche que son plaisir, sans faire à l'aimée le sacrifice de son repos, de sa fortune, sans être aucunement prêt à renoncer à elle, s'il était avéré que ce renoncement est indispensable à son bonheur », pourrait-on dire qu'un tel amour est purement égoïste ? Et certes, ici encore, l'égoïsme

conscient peut co-exister avec les illusions de l'instinct et le vertige des images. Que de contradictions effarantes, dans la vie mentale, où tout est nuance. Il n'en reste pas moins que l'habitude de la réflexion, de l'analyse égoïste, peut atténuer l'ardeur de l'amour en dissipant, au moins en partie, l'illusion fondamentale qu'il implique. Si le désir de possession est si impérieux, si troublant, même pour qui ne recherche que le plaisir, n'est-ce point parce que la possession paraît être une communion de volupté ? Quel appauvrissement de songer que l'on est seul dans le plaisir comme dans la peine ! Et comment parler encore du bonheur d'aimer, si l'on est incapable du moindre abandon ?

Enfin, demandera-t-on, pourquoi Stirner ne garde-t-il point pour lui seul ses idées libératrices ? Son intérêt n'est-il pas que le reste des hommes continue d'être dupe des fantômes du sacré ? S'il les convertit à son égoïsme radical, ne se dresseront-ils pas devant lui comme des adversaires d'autant plus redoutables qu'ils seront affranchis de scrupules ? S'il publie son livre, n'est-ce pas qu'il renonce à son intérêt personnel en faveur d'autrui ? — « Non, riposte Stirner, j'écris, parce que je veux faire à des idées, qui sont mes idées, une place dans le monde ; si je prévoyais que ces idées dussent vous ravir la paix et le repos, si, dans ces idées que je sème, je voyais les germes de guerres sanglantes et même une cause de ruine pour maintes générations, je ne les répandrais pas moins... Non seulement, ce n'est pas pour l'amour de vous que j'exprime ce que je pense, mais ce n'est même pas pour l'amour de la vérité... Non, je chante ! Je chante, parce que je suis un chanteur. Si, pour cela, je me sers de vous, c'est que j'ai besoin d'oreilles¹. »

Ce n'est donc point par générosité d'âme, ni par res-

1. *Der Einzige*, p. 347.

pect pour la vérité, que Stirner livre sa pensée au public. A ses yeux, le culte de la Vérité n'est pas plus justifié que le culte de Dieu. Se sacrifier au vrai, si peu que ce soit, c'est encore admettre au-dessus de vous quelque chose de sacré qui a droit à votre sacrifice. Il y a, dans le livre de Stirner, cette vue profonde que le culte du vrai, c'est le culte de l'Idée, c'est-à-dire de l'impersonnel, la négation de toute cette partie trouble de nous-même, sensibilité, volonté, par quoi nous sommes des êtres qui ne s'effacent point devant le monde, mais affirment des préférences, et jouent un rôle dans la formation de l'avenir. Les idées sont nos œuvres, des œuvres plus ou moins commodes, des œuvres que nous finissons par prendre pour des réalités objectives et supérieures à nous. Il faut, dit Stirner, que l'Idée redevienne ma propriété, un simple moyen pour moi, et non plus un maître qui m'impose de renoncer à moi. L'Unique n'a pas de vocation, pas de destination, pas de devoir. Nous sommes, à chaque instant, tout ce que nous devons et pouvons être. « Un homme n'est « appelé » à rien, il n'a pas plus de « devoir » et de « vocation » que n'en ont une plante ou un animal. La fleur qui s'épanouit n'obéit pas à une « vocation, » mais elle s'efforce de jouir du monde, et de le consommer tant qu'elle peut, c'est-à-dire qu'elle puise autant de sucs de la terre, autant d'air de l'éther, et autant de lumière du soleil qu'elle en peut absorber et contenir¹. »

L'œuvre de Stirner est un acte d'allègre libération, l'expression d'une fête intérieure que se donne l'âme ardente d'un être passionné de grandeur et de puissance, et que son destin réduit à une condition humiliée, l'expression d'un rêve d'énergie incoercible, qui conquiert les choses et dompte les hommes, rêve frénétique d'une individualité incapable de se tailler effectivement sa

1. *Der Einzige*, p. 382.

place dans le monde. Tout renverser en rêve quand, dans le fait, on ne sait point prendre sa part. Se donner la griserie d'une illusion de victoire totale, alors que la faiblesse ou la malchance vous condamne à toutes les servitudes de la pauvreté. L'homme qui écrit : « Tout être supérieur à Moi, que ce soit Dieu ou que ce soit l'Homme, faiblit devant le sentiment de mon unicité et pâlit au soleil de cette conscience¹ », cet homme sombra dans la misère, fut enfermé pour dettes, réduit à fuir d'appartement en appartement l'importunité de ses créanciers, et gagnait de quoi ne pas mourir de faim, en servant d'intermédiaire entre petits commerçants².

Et c'est lui qui s'exalte en évoquant la vision des « Hommes forts », dont il veut être, et qui émergent de la multitude des « soumis », abattent les maîtres et les divinités mensongères « Les « soumis » avaient-ils mis bien haut la puissance de leur maître et, prosternés, exigeaient-ils de tous l'adoration, venait un de ces fils de la nature qui refusait de s'humilier et chassait la puissance suppliée de son inaccessible Olympe. Il criait au soleil : « Arrête-toi », et faisait tourner la terre, les soumis devaient bien s'y résigner ; il mettait la cognée au tronc des chênes sacrés, et les soumis s'étonnaient de ne pas le voir dévoré par le feu céleste ; il renversait le Pape du siège de Saint-Pierre, et les soumis ne savaient pas l'en empêcher ; il rase aujourd'hui l'auberge de la grâce de Dieu, les soumis croassent, mais ils finiront par se taire, impuissants³ ».

C'est l'exaltation d'un rêve de puissance, dans le violent mépris du sacré, comme si tout à coup, devant l'audacieux sacrilège, reculaient toutes les tyrannies parées de prestiges divins, et comme si l'univers s'ouvrait

1. *Der Einzige*, p. 429.

2. V. Basch, *L'individualisme anarchiste*, Max Stirner, 1904, p. 8.

3. *Der Einzige*, p. 196.

à ses entreprises conquérantes. Cri de révolte libérateur. « Courage donc, paria, puisqu'il est temps encore. Cesse d'errer, criant famine, à travers les champs fauchés du profane ; risque tout et rue-toi à travers les portes au cœur même du sanctuaire. Si tu consommes le sacré, tu l'auras fait tien. Digère l'hostie, et tu en es quitte¹. » Et quand il évoque la mort du Peuple, la disparition du prestige de l'Etat ou de la patrie, de ces entités étrangères au Moi et qui, depuis des siècles, tyrannisent les individus, que signifie ce cri de victoire, sinon la grande illusion que l'on s'élève au-dessus de ce que l'on cesse de respecter. Se défaire d'une vénération, c'est se libérer, c'est jeter à ses pieds son maître, et s'emparer de sa puissance. Le Moi se sent plus grand que la nation allemande, ce rêve prestigieux d'unité, que ne parvenait pas à réaliser le peuple allemand. « Demain, on te portera en terre ; bientôt, tes sœurs les nations te suivront. Quand toutes seront parties à ta suite, l'Humanité sera enterrée, et sur sa tombe, Moi, mon seul Maître, enfin, Moi, son héritier, je rirai². »

Jouer, en imagination, de la grandeur, de la richesse, de la vitalité de ce que l'on bafoue, éternel subterfuge moral par quoi l'on se venge vis-à-vis de tout devoir, de tout idéal dont l'obsession assombrit l'âme et lui inspire le dégoût de l'imparfaite réalité dont on est soi-même une part : c'est l'allégresse d'être délivré du péché, puisqu'il ne saurait plus être question de péché dès qu'il n'y a plus d'idéal. La nature égoïste retrouve la joie de l'innocence : « l'égoïste devant lequel les humanitaires se signent avec effroi, n'est qu'un fantôme, comme le Diable : il n'est qu'un épouvantail et une fantasmagorie de leur cerveau³ ». Plus de péché, puisqu'il n'y a plus de sacré : « Désormais, je ne frissonnerai

1. *Der Einzige*, p. 117.

2. *Ibid.*, p. 253.

3. *Ibid.*, p. 421.

plus d'horreur à aucune pensée, quelque téméraire ou « diabolique » qu'elle paraisse car, pour peu qu'elle me devienne trop importune et désagréable, sa fin est en mon pouvoir ; et, désormais, je ne m'arrêterai plus en tremblant devant une action, parce que l'esprit d'impiété, d'immoralité, ou d'injustice y habite¹. »

Enfin, Stirner jouit manifestement d'être un « insurgé ». Et certes, il se défend d'être un révolutionnaire à la façon de ceux qui s'unissent pour bouleverser l'ordre établi et substituer au régime qu'ils exècrent, un régime nouveau. Mais, n'est-il pas le révolutionnaire le plus radical, celui dont la révolte prend sa source dans les profondeurs du Moi, par delà toute croyance commune, tout idéal impersonnel, tout prestige du divin, celui qui n'attend pas le salut du remaniement des institutions mais de l'affranchissement total de son individualité ? « L'insurrection, écrit-il, entraîne bien comme conséquence inévitable le même renversement des institutions établies, mais là n'est point son but, elle ne procède que du mécontentement des hommes, elle n'est pas une levée de boucliers, mais l'acte d'individus qui s'élèvent, qui se redressent, sans s'inquiéter des institutions qui vont craquer sous leurs efforts, ni de celles qui en pourront résulter... Elle est une lutte contre ce qui est établi en ce sens que, lorsqu'elle réussit, ce qui est établi s'écroule tout seul. Elle est mon effort pour me dégager du présent qui m'opprime ; et, dès que je l'ai abandonné, ce présent est mort et tombe en décomposition². » Et Stirner évoque la destruction du monde païen par le christianisme ; grand bouleversement dont l'exemple a hanté, au xix^e siècle, tant d'esprits avides d'un immense renouveau. Jésus a réalisé la plus formidable révolution de l'histoire, « sans être un

1. *Der Einzige*, p. 419.

2. *Ibid.*, p. 370.

séditieux, un démagogue ou un révolutionnaire », en se contentant d'être « comme chacun des Chrétiens primitifs, un insurgé, s'élevant au-dessus de tout ce que le gouvernement et ses adversaires tenaient pour auguste... C'est précisément parce qu'il ne visait pas au renversement de l'ordre établi qu'il en fut le plus mortel ennemi et le véritable destructeur. Car il le mura dans son tombeau et, tranquille, sans un regard pour les vaincus, il éleva son temple à lui, sans prêter l'oreille aux cris de douleur de ceux qu'il avait ensevelis sous leurs ruines¹ ». Stirner n'a-t-il pas rêvé d'être le promoteur d'une semblable transformation ? Bien qu'il affecte de se désintéresser du sort et de la conduite des autres « Moi », ne laisse-t-il pas percer le tressaillement de joie dont l'émeut secrètement l'image des multitudes ébranlées sous l'esclavage des idolâtries, et se redressant, d'un mouvement irrésistible, qui rompt les antiques institutions et fait surgir fièrement les têtes affranchies, dans le rayonnement d'un monde nouveau ? C'est la dissolution totale de la Société, par un principe qui ne transige pas ; c'est un renouveau radical que l'on renonce à décrire, et même à se représenter, comme si l'on craignait d'en déflorer la fraîche magnificence. Table rase, avec le secret espoir qu'une vie prodigieusement neuve surgira des ruines. C'est peut-être surtout cette obscure espérance qui anime d'une frénésie joyeuse ce livre de la destruction universelle.

1. *Der Einzige*, p. 372.

CONCLUSION

Les seuls humains qui goûtent durablement la joie de vivre, sans ressentir le besoin des rêves d'absolu, sont ceux qui, ne souffrant point dans leur corps, vivent selon l'instinct, exempts de cet excès d'intelligence qui ouvre des routes indéfinies au désir, et fait apparaître en trop vive lumière l'insuffisance de nos joies, la petitesse et la précarité de notre personne. La plupart des hommes vivent avec ardeur et confiance ; les grandes épreuves les ébranlent bien parfois, leur ouvrent les yeux sur l'abîme, leur arrachent la plainte désespérée de ceux qui sentent profondément la vanité de tout effort et de toute existence ; mais, le plus souvent, le calme ne tarde pas à se refaire en eux : la nature bien-faisante referme peu à peu les brèches de l'illusion lacérée, comme elle cicatrise les plaies de la chair. Quelle nostalgie l'on éprouve de cette vie naïve et saine qui pousse avec la foncière insouciance de l'animalité ou la sérénité des plantes ! Obéir à la poussée des sèves, grandir, fleurir, mûrir, vieillir, mourir, laisser, sans émoi, tomber à l'oubli les heures, comme l'arbre ses feuilles mortes ! Notre torture est de nous attacher obstinément à ce qui doit périr, car nous avons l'infortune de nous souvenir et de prévoir.

Chez la plupart des hommes, la passion du présent ou de l'avenir immédiat suffit à écarter ou à rendre inoffensives les images du passé ou les anticipations de souffrance et de mort. Lorsque les énergies de l'être sont intactes, il est bien rare qu'elles ne parviennent pas à vaincre les douloureuses hantises. La vie est d'une

prodigieuse puissance d'adaptation ; sans avoir recours aux rêves d'absolu, elle parvient souvent, quand elle est le plus dangereusement menacée, à réaliser les états d'âme les plus aptes à la sauver. Peut-être ne fûmes-nous jamais moins tourmenté que durant la guerre, par l'inquiétude pessimiste et le sentiment profond du tragique de la mort. L'instinct obscur qui ne cesse de veiller en nous, à notre insu, semblait interdire l'accès de notre conscience aux émotions et aux pensées qui eussent tourné en désespoir. Les contrastes que nous subissions, la contraction devant le péril étaient parfois un peu rudes ; mais combien agréable était la détente ! On eût dit que la guerre jouait à nous préparer de multiples joies en nous imposant des épreuves préalables. Nous cheminions, sans effroi, sur les pistes rongées de trous d'obus ; nous éprouvions bien parfois un petit frisson quand nous passions devant un trou récent, mais, deux pas plus loin, l'impression était effacée. Une rafale qui nous surprenait et nous contraignait à nous coucher, nous glaçait d'épouvante ; nous pressions ensuite, instinctivement, le pas. Mais quand nous arrivions à l'entrée de l'abri, quelle secousse de joie ! Le morceau de pain que nous mangions, au fond du souterrain enfumé, nous était exquis ; nous plaisantions et nul ne pensait plus que la mort venait de nous effleurer et que nous devions nous attendre, pour bientôt, à de nouvelles épreuves. Après chaque péril, nous nous reprenions à vivre sereinement comme si nous avions eu, devant nous, des années d'existence assurée. Et puis, comment nous fussions-nous abandonnés au pessimisme, quand nous avions la certitude qu'il existait un paradis : la paix... la paix où s'ouvriraient aux élus, aux survivants, les jardins féériques du bonheur ?

Ordinairement, l'homme ne se tourmente pas du lointain avenir ; il lui suffit de n'être pas sous la menace immédiate de la mort, et il a toujours, à son horizon,

quelque paradis qui justifie pleinement à ses yeux l'action, les inévitables souffrances de l'effort et de la lutte : une femme, la fortune, la quiétude d'une retraite, le mariage d'une fille, le succès d'un fils. Heureuse adaptation qui est interdite à ceux en qui déclinent trop profondément les énergies ou se développe à l'excès l'intelligence. En fait, la vigueur, ce sentiment de force et d'ardeur que l'on éprouve dans la jeunesse, dans les moments de vie exubérante, nous tient à l'abri du pessimisme. « La vie répugne à se représenter et à affirmer la mort. La jeunesse est pleine d'espérance ; l'existence débordante et vigoureuse a peine à croire au néant. Celui qui sent en lui un trésor d'énergie et d'activité, une accumulation de forces vives, est porté à considérer ce trésor comme inépuisable... Il se sent plein de foi en lui-même, en la puissance de sa volonté ; il se croit capable de dominer l'avenir, prêt à vaincre dans sa lutte contre les choses ; son cœur déborde d'espérance et se répand sur tout ; tout lui sourit, depuis les rayons du soleil et la feuille des arbres jusqu'au visage des hommes ; il ne voit plus dans la nature, cette indifférente, qu'une amie, une alliée, une volonté mystérieuse d'accord avec la sienne ; il ne croit plus à la mort, car la mort complète serait une sorte de défaillance de la volonté ; or, une volonté vraiment forte ne croit pas pouvoir défaillir. Ainsi il lui semble qu'à force de vouloir, il pourra conquérir l'éternité¹. »

La réflexion, les anticipations n'ont que peu de prise, dirait Schopenhauer, sur l'homme en pleine force, esclave de la volonté de vivre ; l'intelligence, en lui, est pleinement subordonnée à l'instinct. Si elle ne parvenait jamais à s'émanciper, le pessimisme n'existerait pas plus pour l'homme que pour l'animal. Mais le

1. Guyau, *Morale sans obligation ni sanction*, pp. 25, 26, 27.

vouloir-vivre a ses défaillances, les énergies sont sujettes à fléchir ; nul n'est exempt de lassitude et souvent le malheur nous est un terrible réveil ; il mortifie l'instinct, prive l'homme de cette confiance en lui-même qui l'aveugle et lui fait tenir tête passionnément à sa redoutable destinée. L'intelligence fait alors son œuvre de dissolution, multiplie les inquiétudes et dévoile toutes les menaces. C'est pour neutraliser les effets cruels de cette œuvre néfaste, que la vie, sous couleur de composer avec les exigences de la raison, suscite le rêve confus et multiforme de l'absolu, restaurant ainsi, autant que faire se peut, la bienheureuse insouciance de l'instinct.

Mais l'intelligence une fois déchaînée, il n'est pas toujours facile de lui faire accepter des compromis. Elle est la puissance qui s'acharne contre le mensonge ; or le mensonge est une condition de vie. Que l'intelligence ait été souvent célébrée comme l'émancipatrice de l'homme et sa meilleure sauvegarde, rien de plus normal ; elle est, nous l'avons reconnu, un excellent moyen d'adaptation et de combat, jusqu'au moment où elle se retourne contre la vie elle-même. Elle devient alors le plus redoutable des adversaires pour l'instinct de conservation et la volonté de puissance ; elle les accable sous la pensée de leur inévitable défaite. Ils résistent aussi longtemps qu'ils sont ivres d'eux-mêmes et pleins de dédain pour tout obstacle, à la manière de l'homme qui, dans une griserie d'alcool, perd le sens du réel. Mais, aux jours de langueur, quand l'instinct fléchit de lui-même, les représentations de l'intelligence achèvent de le décourager. Pour vivre avec ardeur, il faut ne pas voir, ne pas sentir profondément que tous nos efforts sont condamnés à l'échec final. L'actoin vigoureuse a pour condition la confiance et l'espoir ; l'intelligence brise l'espoir en dressant devant lui l'image de l'obstacle suprême : la mort.

Encore le désir réussit-il souvent à masquer l'obstacle en suscitant la croyance à l'immortalité de l'âme. Il y a dans notre connaissance des conditions de la vie et de la mort, assez de lacunes pour livrer passage à l'élan de nos rêves. Mais l'intelligence, même lorsqu'elle a consenti aux croyances religieuses, reste souvent inapaisée ; elle multiplie, elle exaspère à l'infini les exigences du désir, ou peut-être ne fait-elle que lui révéler des exigences qu'il implique naturellement. N'est-il pas insatiable par nature, ce désir d'expansion et de puissance qui croit cependant pouvoir se rassasier définitivement, à chacune de ses conquêtes ? L'intelligence lui montre que toute conquête est décevante ; mais pourquoi n'en prendrait-il pas son parti, pourquoi ne persévérerait-il pas dans son effort ? Il se peut que la puissance de l'homme croisse réellement, bien qu'il lui soit interdit à jamais de devenir la toute-puissance. Ce mouvement d'ascension ou d'expansion ne se suffit-il pas à lui-même ? Le bonheur n'est-il pas dans le mouvement qui réussit à se poursuivre ? Pourquoi se décourager de vivre quand on s'aperçoit qu'il n'y a pas de but suprême ? Est-ce parce que notre intelligence la déclare absurde, que la vie serait mauvaise ? Pourquoi l'absurde serait-il mauvais ? Est absurde, nous semble-t-il, un effort que l'on accomplit tout en le sachant inutile. Qui dit effort, dit tentative pour atteindre un but ; l'effort ne s'explique et ne se justifie, croyons-nous, que par le but. Si l'ensemble d'efforts qui constitue la vie n'a pas de but suprême, il n'a point de raison d'être ; ce qui n'a pas de raison d'être, ne doit pas être ; la vie sans but suprême est condamnable : mieux vaut qu'elle n'existe point. Tel est sans doute le raisonnement, explicite ou non, du pessimisme théorique.

Une raison d'être ! Rien ne mérite d'exister s'il n'a une raison d'être ! C'est le postulat de l'intelligence. Pourquoi la vie s'en soucierait-elle ? La vie est-elle

tenue de satisfaire aux exigences de la raison ? N'est-il pas plus normal que la raison satisfasse aux exigences de la vie ? Certes, nous ne nous dissimulons point la part de factice qu'il y a dans ces distinctions, ces oppositions que l'on marque entre vie et raison, instinct de connaissance et instinct de vie. Et néanmoins, elles répondent à des données incontestables. Il y a de profondes intuitions dans les étranges fantaisies métaphysiques d'un Hartmann et d'un Schopenhauer schématisant le drame de l'existence universelle sous la forme d'un duel entre la volonté de vivre et l'Idée ou intelligence. Ces mêmes intuitions, nous les retrouvons dans les plus vieilles traditions du rationalisme : tous ceux qui, au cours des siècles, enseignèrent que la perfection consiste à s'affranchir de la sensibilité, pour devenir une raison pure, à se détacher du monde mouvant pour s'établir dans la région éternelle de l'Idée, tous ceux-là pensaient, plus ou moins nettement, que l'intelligence est l'ennemie de la nature sensible, c'est-à-dire du désir, de l'instinct qui nous fait agir, changer, en un mot, vivre.

Ce conflit entre connaissance et vie, Jules de Gaultier le présente avec des traits d'une vigueur et d'une sûreté remarquables, dans le livre où il retrace la transition philosophique « de Kant à Nietzsche ». Il ne prétend pas résoudre le conflit ; il semble croire à l'inévitable permanence de l'antagonisme. Pradines, au contraire, le croit accidentel bien qu'il dure depuis des siècles. C'est par erreur, lui semble-t-il, que l'intelligence conclut contre la vie ; elle a le tort de ne pas voir qu'elle est un simple aspect de la vie ; elle est, elle aussi, activité, effort et lutte pour la conquête, l'expansion, la puissance : elle est un ensemble d'opérations, d'actes par lesquels la vie cherche à se conserver et à croître. Son erreur séculaire a été de se méprendre sur sa nature, sa fonction, son rôle : elle s'est cru autorisée

à juger la vie alors que sa destination est de la servir ; elle a pris ses propres œuvres pour des images d'une réalité au nom de laquelle on pouvait, on devait demander des titres à la vie. Or la vie n'a pas à fournir de titres ; elle est la mesure de toute valeur. L'intelligence, besoin d'ordre, de stabilité, d'unité, prend ses rêves les plus abstraits pour la substance même des choses ; avec la plus folle témérité, elle proclame illusoires ou, à tout le moins provisoires, la multiplicité, le changement, le désir, l'action, en un mot la vie, puisque telles sont les conditions de la seule vie qu'il nous soit donné de connaître et de concevoir. Le remède contre le pessimisme implicite de toutes les doctrines morales, est dans la subordination de l'intelligence à la vie ; il faut qu'en tout premier lieu, l'intelligence comprenne que toute réalité est action, c'est-à-dire multiplicité et changement : unité, immutabilité absolues, loin de signifier la réalité suprême, sont synonymes de néant. La vie n'a donc point sa raison d'être dans un but absolu où elle devrait s'immobiliser et donc, s'anéantir ; le mouvement n'a pas son but, sa justification dans le repos ; il se suffit à lui-même ; il est peut-on dire, l'essence même de la réalité. Le seul rôle vraiment normal de l'intelligence, c'est de faciliter le développement de cette série d'efforts qu'est la vie, en nous signalant les obstacles et les moyens les plus propres à les vaincre ou à les tourner.

Prenant parti, comme l'avait fait Nietzsche, pour la vie et pour toutes ses conditions, Pradines préconise donc, à sa manière, le retour à l'instinct, une sorte de discipline vitale s'opposant au libre vagabondage de l'intelligence. Un tel projet n'est-il pas chimérique ? L'instinct de vie devenu conscient, c'est-à-dire pénétré d'intelligence, pourra-t-il s'interdire à tout jamais de craindre la mort, de souffrir des limites où l'enferme la personnalité, et de désirer l'absolu ? Le désir de l'absolu

n'est-il pas impliqué dans le désir de vivre ? Comment l'être conscient qui aspire de toutes ses forces à persévérer dans l'être, ne pâtirait-il jamais de se sentir exclu de l'immense avenir qui suivra sa mort et de la multitude infinie des êtres qui ne sont point lui ? Le désir de vivre, quand il est pleinement conscient, se prolonge, selon son immanente logique, en désir de l'absolu. Nous ne croyons point qu'il faille voir là une pure aberration de l'intelligence hypostasiant son rêve le plus abstrait. Le rêve de l'unité n'est pas un idéal purement intellectuel : c'est le rêve de la vie sans bornes, de la vie sans désirs, de la vie sans souffrance. Qui ne rêve plus ou moins obscurément d'une telle vie ?

Beaucoup d'hommes, certes, ne s'y attardent point, car ils vivent un peu comme l'animal en qui prédomine l'instinct ; ils vivent dans le paradis de l'immédiat et des pensées courtes. Le salut est là sans doute ; mais comment briser l'essor de toutes les intelligences et ramener le désir à l'humilité, quand une fois il a subi l'inquiétante sollicitation des trop vastes espérances ? Les âmes qui ne réussissent pas à rester dans les voies de l'instinct ou qui ne peuvent y rentrer après les avoir quittées, en sont réduites à chercher asile en des illusions d'absolu qui, hélas ! ne résistent pas indéfiniment à l'analyse. Retour à l'instinct, tel serait le grand, l'unique remède vraiment salutaire ; c'est bien celui qu'ont préconisé les individualistes les plus douloureusement perspicaces, tous ceux qui souffraient de comprendre qu'il n'y a d'autre absolu que le néant ; c'est le remède de tous ceux qui réclament la soumission de l'esprit au cœur, de la raison à la tradition, le remède de ceux qui affirment le primat de la volonté ou de l'action. Tous, plus ou moins nettement, aperçoivent le péril que l'intelligence fait courir à la vie ; tous, plus ou moins explicitement, adoptent la norme que nous propose Jules de Gaultier : « Si les buts sont illusoires,

l'effort approprié ne l'est pas... L'illusion consiste à croire que (nos activités) ont un but utile et que le bonheur réside ailleurs que dans l'énergie même de (nos goûts) individuels, qu'il réside dans la possession d'un résultat... Travaillons sans raisonner, selon le précepte de Martin, et aux insinuations malades du rêve, aux arguments captieux de l'analyse, répondons comme Candide : « Cela est bien dit, mais il faut cultiver notre jardin. » Et Jules de Gaultier ajoute : « Le vrai sage de l'œuvre (*Madame Bovary*), n'est-il pas le perceuteur Binet, qui possède un tour et jouit d'un bonheur complet à tourner des ronds de serviette dont il encombre sa maison ?... Et tandis qu'agonise la pauvre femme, avec des modulations stridentes, le tour de Binet semble étouffer, sous la basse d'un ronflement monotone et continu, l'universelle lamentation « des désirs errants et perdus » évoqués par le poète¹ ».

Qu'est-ce à dire, sinon que le salut est dans l'inconscience de l'automatisme ? Mais s'il ne s'agit que de vivre en automate, pourquoi vivre ? L'automatisme de la machine sans âme n'est-il point préférable, puisqu'il est plus parfait, à l'automatisme de l'animal ? A quoi bon la vie, à quoi bon l'être ? Ce que nous voudrions, c'est vivre avec toute notre conscience, toute notre âme complexe, tous nos souvenirs et tous nos troubles ; nous voudrions la paix, mais nous voudrions aussi la vie ardente, la vie inquiète, la vie humaine ; nous voudrions à la fois la vie et le néant. Il nous arrive bien, sans doute, d'aspirer, quelques instants, à la bienheureuse inconscience de l'animal ; mais le plus souvent, nous refuserions un bonheur payé d'une telle déchéance. A l'existence du perceuteur Binet, nous préférons celle du romantique déchiré de nostalgies et de chimériques désirs. C'est bien l'absolu, le définitif apaisement que

1. Jules de Gaultier, *Le génie de Flaubert*, pp. 285-286-287.

nous cherchons aux confins de nos délires passionnés, mais un apaisement que nous nous refusons à concevoir comme l'extrême appauvrissement de la conscience, un apaisement où viendraient mourir dans une volupté sans bornes, une infinité d'ardents désirs. La simplicité, la monotonie de la vie nous déplaisent parce qu'elles ressemblent trop à l'inconscience du néant. Et certes, c'est bien le néant que nous cherchons en cherchant l'absolu, mais c'est le néant sous les apparences d'un excès de conscience et de vie. Le désir quand il est complexe, intense, frénétique, semble donner au cœur un avant-goût de la plénitude où il aspire. Qu'elle se jette aux aventures que lui ouvre la pensée ou se replie vers la torpeur de l'automatisme, la vie pleinement éclairée par l'intelligence, ne peut s'empêcher de tendre à un état où elle serait comme délivrée d'elle-même.

Mais le rêve de l'absolu, le rêve d'une vie miraculeuse au-dessus des conditions de la vie, ce rêve qui reconforte les multitudes et répare le mal fait par l'intelligence, pourquoi ne pas s'incliner pieusement devant lui ? N'est-ce pas accomplir œuvre malfaisante que d'en dénoncer la vanité ? Ne risque-t-on point de décourager la vie en lui dévoilant la stérilité irrémédiable de ses efforts ? Nous ne pensons guère de bien d'une philosophie qui n'apporte point avec elle de la joie ou des promesses de joie ; quoi que nous en ayons, nous ne savons évaluer les idées autrement que par le bénéfice qu'en peut tirer la vie. Mais croit-on que la vie ne réussira pas à s'accommoder même de la plus impitoyable des critiques ? Le pessimisme théorique le plus radical n'abolit point l'amour de la vie. Tant qu'il reste dans l'être même le plus désabusé, une réserve de force, la vie réussit à détourner en moyens d'exaltation jusqu'aux pensées les plus dégrisantes. On lui ferme toutes les issues coutumières vers l'absolu ; elle, semble fléchir, elle recule, mais on la voit aussitôt, infiniment

souple et diverse, chercher et trouver d'autres voies.

Il nous plaît parfois d'humilier nos espérances devant la vérité si dure qu'elle soit. Elle est la divinité la plus cruelle et pour cela même, peut-être, la plus passionnément adorée, car elle nous délivre mieux de nous-même. Plus nous lui avons sacrifié, plus elle nous paraît imposante et précieuse ; nous la bénissons de mortifier, en nous, les mille désirs qui nous agitent, et de refouler implacablement cet amour de la vie qui nous imposait l'angoisse de la mort. Elle est revêtue de prestiges millénaires, car elle fut, de tout temps, celle qui éclaire et sauve, mais aussi, celle qui dompte les caprices et discipline les hommes. En sévissant contre nos aspirations chimériques, au nom de la vérité, nous prenons parti pour elle contre nous-même, nous nous identifions à elle et nous nous modelons sur ses traits éternels. Du haut de sa sérénité, il semble que l'on domine le troupeau des êtres qui se débattent dans le temps. « La Vérité, dit Stirner, continue à resplendir alors que le monde des Dieux est rentré dans la nuit, parce qu'elle est l'âme immortelle de ce monde périssable des Dieux : elle est la divinité même.. A quoi reconnais-tu la vraie pensée ou la pensée vraie ? A ton impuissance, c'est-à-dire à ce que tu n'as aucune prise sur elle ! Quand elle te vaine, t'enthousiasme et t'entraîne, tu la tiens pour vraie. Sa domination sur toi, c'est la preuve de sa vérité ! Lorsqu'elle te violente et que tu en es possédé, tu es content, tu as trouvé ton seigneur et maître. Quand tu cherchais la vérité, qu'appelait ton cœur ? Un maître ! Tu ne tendais pas vers ta puissance, mais vers un puissant que tu pusses adorer¹. »

Sans doute ! mais adorer le puissant, c'est, autant que possible, s'effacer devant lui, se perdre en lui, jouir de l'illusion qu'étant sa chose, on est lui. Aimer la vérité

1. Stirner, *L'Unique et sa propriété*, pp. 432-433.

plus que le bonheur, plus que soi-même, c'est participer, en imagination, de son prestige, de son éternelle, de son universelle puissance. Ou bien encore, cette pratique du culte le plus austère ne nous donne-t-elle pas un plaisir d'orgueil ? Il y a bien quelque héroïsme dans cette attitude par où l'on se distingue dédaigneusement de la foule repue d'illusions, et l'on y goûte l'orgueil du désabusé qui raille amèrement ce que vénère la multitude.

Mais ce culte du vrai ne repose-t-il pas lui-même sur un mensonge ? Que m'importe le vrai, diront Stirner et Nietzsche, s'il ne sert pas à la vie, s'il ne sert pas à ma propre vie ? Son prestige est fait, pour une grande part, des multiples services qu'il rendit à la vie, au cours de siècles innombrables. Mais si nous le subordonnons ainsi à l'utile, c'est-à-dire à nous-même, il perd le pouvoir de remplir l'office libérateur que nous lui demandions ; il n'est plus le seigneur et maître qui nous sauvait de nous-même.

S'effacer devant l'éternel, se perdre en lui, antique recours de la détresse humaine ! Mais quel recours nous restera-t-il si l'analyse finit par nous convaincre invinciblement que nous ne pouvons sortir de nous-même ? Que toute chose soit en moi, n'est-ce pas la suprême tristesse ? « Si je base ma cause sur Moi, l'Unique, elle repose sur son auteur éphémère et périssable qui se dévore lui-même, et je puis dire : je n'ai basé ma cause sur Rien. » Ces derniers mots du livre de Stirner ne sont pas un cri de désespoir ; ils ont la vigueur et la plénitude d'un orgueilleux défi. « Tout est en moi, et il n'y a pas de juges, et il n'y a pas de bornes et il n'y a pas de limites à moi, écrit un romancier contemporain... On ne meurt pas puisqu'on est seul ; ce sont les autres qui meurent. Et cette phrase qui se répand en tremblant à mes lèvres, à la fois sinistre et radieuse, annonce que la mort est un faux Dieu... Je crois qu'en face du cœur humain et de la raison humaine, faits d'impérissables appels,

il n'y a que le mirage de ce qu'ils appellent. Je crois qu'autour de nous, il n'y a de toutes parts qu'un mot, ce mot immense qui dégage notre solitude et dénude notre rayonnement : Rien. Je crois que cela ne signifie pas notre néant ni notre malheur, mais, au contraire, notre réalisation et notre divinisation, puisque tout est en nous¹. »

Entre les ifs sombres jaillis parmi la blancheur des sépultures, dans l'odeur fade des fleurs mortes qui se décomposent sur les tombes, quand l'appel mélancolique de l'automne sollicite l'âme aux pensées de déclin, quelle étrange lumière demeure en nous, épanouie comme un immense regard qui ne redoute point le temps et ne croit pas à la possibilité de ténèbres définitives ! « Ce sont les autres qui meurent », les autres qui sont étendus et viendront s'étendre sous les tombes : un espoir insensé, inavoué nous monte au cœur comme une poussée de protestation contre la mort, l'espoir que nous serons personnellement exempt d'une telle épreuve, parce que nous ne sommes semblable qu'extérieurement, superficiellement aux êtres qui meurent, et que nous sommes l'unique pour qui ne sont pas faites les grandes lois uniformes de la destinée.

Ainsi, la vie consciente, quand elle semble parvenue au comble de la désillusion, et qu'on peut la croire sur le point de s'abandonner, trouve à se défendre encore. Nous l'avons vue inventer bien des subterfuges pour échapper au tourment de l'individualité consciente, et quand elle ne réussit plus à se dissimuler que l'on ne peut s'évader de soi-même, sans perdre conscience et cesser de vivre, elle insuffle tout ce qu'il lui reste d'ardeur et de force à la pensée la plus désolée ; elle magnifie maintenant cette solitude qu'elle fuyait d'abord comme la pire des disgrâces ; elle divinise son Enfer.

1. Barbusse, *L'Enfer*, pp. 301-302.

Que regretter de l'univers et que redouter de la mort, si tout gravite autour de moi et si, fatalement, je dois emporter, un jour, dans le néant, tout ce que j'aime ? Qu'importent les temps qui me précédèrent, qu'importent les temps qui me suivront ? Les idées de passé et d'avenir sont des parties de mon présent, en quoi pourraient-elles donc m'inquiéter ? Ne suis-je pas le maître de toutes les images que j'appelle des êtres ? Elles n'existent pour moi que par l'intérêt que je leur porte, et tout se fane, devant mes yeux, quand décline ma sensibilité ; tout mon univers s'évanouira quand je cesserai de m'y intéresser, quand ma sensibilité sera morte. Ainsi renaît étrangement l'apaisante illusion de dominer le multiple et de vivre au-dessus du temps.

Il y a donc dans cet individualisme absolu des vestiges plus ou moins marqués de tel idéalisme métaphysique qui triomphe du temps et de l'univers en les intégrant à la conscience comme une inconsistante fantasmagorie dont il serait puéril de s'émouvoir. Mais il n'est rien de plus désolant, peut-être, au premier abord que le matérialisme : il arrache brutalement l'homme au paradis de ses rêves mystiques, lui retire la consolation de croire que la douleur sanctifie qu'elle est une étrange initiation à quelque mystère d'amour démesuré, et qu'une âme attentive peut sentir, aux profondeurs de son désespoir, sourdre la volupté rédemptrice d'une divine possession. A l'horizon d'une vie lamentable, il ne situe d'autre promesse que celle de la mort définitive. Et cependant, parmi ce paysage de désolation, la sagesse épicurienne sut inventer et disposer les conditions de son calme bonheur.

Contre la douleur présente, elle réagissait en appelant à la conscience le souvenir des joies passées.

Quel être humain ne s'est, aux heures de détresse, détourné vers les paradis de son passé pour demander

aux images pâlies de ce qui fut réel, un peu de la griserie ancienne qui exaltait la vie et répandait sur le monde, les espérances illimitées ? Plus émouvant que la fiction, le souvenir n'égale que rarement l'intensité des perceptions présentes ; mais ce qu'il lui manque de force, il le compense par la prestigieuse séduction de son mirage. Il a le charme troublant des choses que l'on aime et qui sont mortes. L'évoquer en soi et l'y maintenir de toute l'énergie d'une volonté raidie contre la souffrance, n'est-ce pas le secret d'éterniser la béatitude passagère qu'il fut donné même aux plus déshérités des hommes, de savourer ne fût-ce qu'en une heure privilégiée ? Voici donc le secret de bonheur que divulgue Epicure : maintenir en son âme, contre le temps où tout se dissipe, la douce obsession d'une heure élue entre toutes pour sa quiétude si profonde que le temps y cessa de fuir, puisque nous y cessâmes de désirer.

Ainsi le sage croit pouvoir sauver son bonheur, du changement et vivre dans l'éternité. « Hasard, disait le disciple Métrodore, je suis inaccessible à tes attaques ; j'ai fermé toutes les issues par où tu pouvais venir jusqu'à moi ! » Sans doute ! Mais le temps ne s'arrête jamais réellement pour personne ; même dans le refuge de sa quiétude, toutes issues fermées, l'Epicurien ne peut jamais tout à fait oublier qu'il est emporté par l'irrésistible courant, vers la mort. C'est contre la hantise de la mort que s'exerce le plus souvent l'effort d'Epicure. Comment l'écarter, ou plutôt, comment la rendre inoffensive ? Si l'homme n'a pas d'autre but que lui-même et son propre bonheur, la mort n'est-elle pas l'échec définitif de son aspiration essentielle ? Toutes ses espérances vont douloureusement fléchir sous la désolante certitude. L'imagination a vite franchi les quelques années qui, en mettant tout au mieux, nous séparent encore de notre fin, et c'est comme si le froid du néant tout proche s'insinuait au cœur

même de nos joies. Cette goutte d'amertume qui perle en toute volupté, nous donne l'avant-goût du sentiment d'irréremédiable défaite où nous retombons toujours après l'ivresse d'avoir cru nous exalter au-dessus de la mort.

Celui qui croit en une vie surnaturelle et souverainement heureuse, n'aura pas de peine, semble-t-il, à vaincre la funèbre obsession. Mais comment l'Epicurien le pourra-t-il ? Alors que d'ordinaire, philosophes et fondateurs de religion s'appliquent à nous délivrer de la peur de mourir en nous répétant que la mort n'est qu'apparente ou provisoire, l'Epicurien croira pouvoir atteindre le même but en affirmant, au contraire, qu'elle est totale et définitive. L'horreur de la mort a, selon lui, sa source dans les idées fausses que l'on se fait de la mort ; on ne la conçoit pas comme elle est réellement, c'est-à-dire, comme une extinction de la sensibilité, un anéantissement de la conscience. A la fin de notre vie, nous redeviendrons ce que nous étions avant son commencement. Nous ne tremblons pas à la pensée des siècles innombrables qui ont précédé notre vie, pourquoi trembler à la pensée de ceux qui la suivront ? « Retourne la tête vers les âges qui se sont écoulés avant notre naissance ; toute cette éternité n'est rien pour nous. Eh bien ! c'est le miroir où la nature nous fait voir l'avenir qui suivra notre mort. Y découvres-tu quelque objet effrayant ? Y vois-tu des menaces ? N'est-ce pas une paix plus parfaite que le sommeil le plus paisible¹ ? » Sommeil sans rêve, le néant exclut donc tout désir, toute souffrance. La mort ne nous concerne point ; « quand elle est, nous ne sommes plus, et quand nous sommes, elle n'est pas² ».

Voilà donc surtout en quel sens le matérialisme a pu passer aux yeux des Epicuriens, pour une doctrine

1. Lucrèce, *De natura rerum*, III, v. 960.

2. Diogène Laërce, X, p. 125.

de libération : elle donne à l'homme l'assurance que sa personnalité s'évanouit tout entière au moment où meurt le corps. Est-ce donc un si grand bienfait ? N'y a-t-il point là précisément de quoi nous rendre plus horrible l'idée de la mort ? Peut-être ! Et cependant, il est bien vrai qu'une partie au moins de la terreur qu'elle inspire, provient de son mystère. Elle nous inquiéterait moins si elle n'était pour nous qu'un fait naturel dont nous saisissons clairement les causes, les lois et les conséquences. Mais elle nous apparaît toujours plus ou moins comme la chute dans une sorte de vie affreuse, et nul idéalisme religieux n'est parvenu à effacer dans le commun des âmes, l'impression qu'y laissa l'image du cadavre grimaçant et glacé que l'on s'empresse d'enfouir comme une chose odieuse, bientôt submergée, envahie, dévorée par la terre. Il faut un effort d'abstraction dont peu sont capables, pour concevoir que notre corps cesse d'être nous-même dès l'instant qu'il cesse de vivre. On croit confusément qu'une obscure conscience y persiste pour éprouver toute l'horreur de cet excès de déchéance, au souvenir des tendresses désolées et des voluptés perdues, de tout ce qu'on aima et que l'on abandonne dans la douce lumière de la vie.

Au cours des longs siècles de la douleur humaine, le mystère de la mort s'est peuplé de lugubres fantômes. Tous les rêves délirants des suprêmes terreurs grouillent dans le crépuscule du monde souterrain où s'enfoncent les morts, au contact hideux de mille formes rampantes et glaciales, vers d'éternels supplices ou les froides langueurs d'une vie exsangue parmi des spectres. Même dans l'esprit libéré par le matérialisme ou le positivisme, il est bien rare que ne subsistent pas des vestiges de la millénaire épouvante. Mais que l'on imagine le tourment des races hantées par l'horreur sacrée du trépas : aucun danger réel ne glacera leurs moelles comme le revenant qu'elles croient voir dans la flamme dansante

d'un feu follet ou dans l'ombre immobile d'un arbuste, au clair de lune, comme la plainte de l'âme réprouvée qu'elles croient entendre dans le gémissement du vent nocturne. Qui dira les tortures des âmes superstitieuses obsédées par la crainte de voir surgir, à tout instant, le surnaturel tout-puissant, plein d'affreux secrets, insaisissable ! Toute l'atroce peur du primitif abandonné sans défense, la nuit, dans le monde inconnu, plein d'ennemis, d'embûches et de cruelles surprises, ressuscite aggravée, dans le cœur de la plupart des hommes, à la pensée d'un monde encore plus mystérieux où nous jetterait la mort. Que le soleil resplendisse tout à coup sur les champs que la nuit peuplait de spectres, les choses reprennent leurs formes vraies, tout redevient simple, net et familier, l'on sourit des frayeurs nocturnes. La mort, pensent les Epicuriens, se dépouillera de son épouvante, si nous projetons sur elle la pleine clarté de la connaissance ; elle nous apparaîtra comme une séparation d'atomes éternels qui se dispersent après quelques années d'union, et s'en vont çà et là, contribuer à d'autres combinaisons passagères.

Au regard du sage, la mort retrouve son innocence ; elle est un événement dénué de tragique, un épisode insignifiant de l'immortelle existence des seules réalités dignes de ce nom. La sensibilité, la conscience y disparaissent ; elles n'étaient que l'effet d'une agglomération transitoire de corpuscules particulièrement subtils et arrondis. La personnalité est au terme de son destin ; il ne lui reste plus aucune aventure à courir ; les Enfers et la vie ténébreuse des tombeaux sont de mauvais songes que dissipe l'aurore.

Soit ! Mais n'y a-t-il pas dans l'horreur de mourir, d'autres éléments que la peur de l'au-delà ? Suffit-il, pour ne pas craindre la mort, d'être assuré qu'elle n'est pas le commencement d'une vie inquiétante ? Si elle est la fin de notre personnalité consciente, il

est certain qu'une fois venue, elle ne peut plus nous tourmenter, mais n'a-t-elle pas de quoi nous faire souffrir par anticipation ? Epicure pense que non : « Insensé celui qui dit qu'il craint la mort, non parce qu'une fois présente, elle l'affligera, mais parce que, encore future, elle l'afflige ; car ce qui, une fois présent, n'apporte pas de trouble, ne peut affliger, étant encore à venir, que par une vaine opinion¹. »

Hélas ! il ne s'agit point là simplement d'une opinion ; il s'agit de l'instinct primordial de vivre que nos races n'ont point dompté. Sauf de rares exceptions, aussi longtemps que nous vivons, nous voulons passionnément la vie sans terme, la vie même par delà la mort terrestre, n'importe quelle vie plutôt que le néant. Et s'il fallait choisir entre la certitude du néant et les menaces de damnation, qui sait si nous ne serions pas tenté d'envier ceux qui peuvent croire à l'Enfer ? Pour ne pas redouter le néant, il faudrait ne pas aimer la vie. C'est bien, au fond, ce que soupçonne l'Epicurien, et c'est pourquoi, sans la condamner expressément, il accumule les raisons de la dédaigner. Discréditer à nos yeux la vie, c'est, croit-il, achever de vaincre, en nous, la peur de mourir. On discrédite la vie d'abord en montrant que la plupart des désirs qui l'emplissent sont vains et dangereux, qu'à travers mille détours superflus, ils s'orientent tous vers la conservation d'un état d'équilibre physique et de quiétude morale, qui est le comble de la béatitude, et qu'il serait plus facile d'atteindre par l'extrême simplification de la sensibilité. L'on est d'autant moins attaché aux choses que l'on a moins de désirs, et l'on regrette d'autant moins la vie que l'on fut attaché à moins de choses. Ne rien désirer, serait être toujours prêt, sereinement, à la mort. Le besoin de bonheur inébranlable, de bonheur au-dessus du temps, nous

1. Diogène Laërce, X, p. 125.

conduit donc de lui-même au dédain de la vie et donc, au dédain de la mort.

Mais, objectera-t-on peut-être, ce bonheur de l'équilibre et du calme parfaits, si rudimentaire qu'on l'imagine, comment accepterions-nous volontiers de le perdre ? La mort nous en prive, il est donc naturel que nous appréhendions la mort. Tout bien considéré, il n'est pas impossible que la différence soit minime entre le repos complet du néant et ce repos de corps et d'âme, dont on rêve comme d'une suprême béatitude compatible avec la vie. L'analyse des Epicuriens n'est jamais poussée jusqu'à de telles conclusions. Ils concèdent que le bonheur même le plus pur disparaît avec la vie, puisque la fin de la vie est aussi la fin de la conscience ; mais ils s'appliquent à se persuader que cette disparition n'a point d'importance et qu'il ne faut pas évaluer le bonheur d'après sa durée, mais d'après sa qualité : « De même que le sage, dit Epicure, ne choisit pas la nourriture la plus abondante, mais la plus suave, ainsi il ne recherche point une vie très longue, mais très suave¹. » Et comme cette considération ne suffirait sans doute pas à nous consoler, comme nous pourrions déplorer qu'une vie de bonheur « très suave » fût condamnée à prendre fin, Epicure affirme que la durée n'ajoute rien au bonheur : « Le temps, qu'il soit sans borne ou borné, contient un plaisir égal². »

Ainsi donc, il suffit, pour n'avoir rien à craindre de la mort, que l'on ait goûté, ne fût-ce qu'un instant, ce sentiment de plénitude et de sérénité où, n'ayant plus de désirs, vous ne regrettiez rien du passé et n'attendiez plus rien du futur. Sorti du temps, par le fait même que l'on était affranchi du désir et de l'action, l'on dominait l'univers dans ses détails et dans son

1. Diogène Laërce, X, p. 126.

2. Ibid., X, p. 145.

ensemble, l'on absolvait le passé et l'on absolvait d'avance tout l'avenir. Dans l'éternité où l'on était entré, il n'y a plus de différences de durée ; le vrai bonheur, c'est le bonheur pur de tout désir, c'est le bonheur au-dessus du temps et donc, au-dessus de la mort.

Moins profond, en ce point, et moins paradoxal qu'Epicure, Lucrèce fait appel à notre modération de convive raisonnable : « Si les plaisirs, versés en ton âme comme en un vase sans fond, ne se sont pas écoulés et perdus en vain, pourquoi, comme un convive rassasié de la vie, ne sors-tu pas¹ ? » Et certes, ce nous est une consolation de pouvoir nous dire qu'en somme, nous avons eu notre bonne part des biens de ce monde. Nous gardons longtemps l'illusion — toujours peut-être ! — que nos expériences de plaisir constituent en nous, peu à peu, un trésor voluptueux dont nous pourrions quelque jour savourer d'un seul coup, l'ivresse complexe. Mais nulle ivresse n'est définitive et n'assouvit à jamais le désir. A la porte du festin d'où nous sortions rassasié, la vie nous reprend insatiable, et nous stimule à l'espérance d'autres festins plus délicieux encore, et nous reculons d'effroi devant la mort parce qu'elle brise irrémédiablement toute espérance.

Si nous avons goûté une bonne part de bonheur, il est sage, pense Lucrèce, d'accueillir sans regret l'heure du repos éternel « qui nous préserve des retours de la vie et nous conserve toutes nos conquêtes² ». Si au contraire, nous n'avons point su tirer parti des ressources que nous a offertes la vie, et si nous avons éprouvé plus de peine que de plaisir, à quoi bon pousser plus avant nos expériences ? L'avenir ne nous réserve aucun bonheur inédit ; peut-être même nos plus belles années sont-elles passées ; l'âge mûr et la vieillesse ne

1. Lucrèce, *De natura*, III, v. 930.

2. *Ibid.*, v.v. 933-937.

nous donneront point les joies que nous refusèrent nos années d'ardeur juvénile ; la nature n'a plus rien à inventer pour notre plaisir, « tout est toujours pareil, tout, quand tu vivrais des siècles, tout, quand tu ne devrais jamais mourir¹ » ! Sous la pensée de cette décourageante monotonie, le poète-philosophe essaie d'accabler notre désir de vivre ; il sait ou du moins, il soupçonne que l'essence même de la vie, c'est l'action, l'invention avec tout ce qu'elles comportent d'imprévu ; il faut pour que les choses nous séduisent et nous attachent, qu'elles nous apparaissent comme chargées d'une infinité de promesses indécises. Le charme de l'avenir est comme épuisé par avance pour l'homme à qui l'on a donné la conviction qu'il ressemblerait au passé ; ce qui est accompli est connu, vidé de tout ce mystère où peuvent onduler tant de rêves. Si le passé nous fut parfois grisant, c'est parce que nous n'en connaissions pas encore toutes les précieuses ressources ; il était lourd de mille possibilités dont la plupart se sont évanouies au fil des jours. Rien ne nous satisfait pleinement puisque nous ne rencontrâmes point de joie assez puissante pour s'éterniser, puisque nous nous retrouvons dans le présent médiocre, déchus des plus belles ivresses où nous avons eu peut-être l'illusion d'accéder à la plénitude. Notre imagination suscite, il est vrai, le mirage ensorcelant du prestigieux passé, mais l'analyse et la raison froide nous interdisent de nous abandonner à ce leurre.

Comme nous serions tenté de vouloir encore la vie en dépit de cette monotonie qui semble la discréditer, le poète dresse devant la frénésie d'un désir si tenace, la pensée de l'échec fatal de toutes nos révoltes contre la nécessité de mourir ; l'on ne désire pas vraiment, profondément ce que l'on sait impossible. Le sage mesure son désir de vivre aux proportions de la vie dont il

1. Lucrèce. *De Natura*, III, v.v. 944, 948.

sait les inévitables limites. La folie du commun des hommes, c'est d'accorder à la vie fatalement brève, le même degré d'attachement que si elle ne devait jamais finir. Si l'on prend vivement conscience de la brièveté de la vie, comment ne la trouverait-on pas insignifiante et indigne de susciter une passion si ardente et si inquiète? Et Lucrèce nous la montre réduite à rien sous l'amoncellement des siècles de mort qui la suivront. Puisque notre existence doit nécessairement finir un jour, qu'importe que ce soit demain ou dans quelques années ou même dans quelques siècles? Toutes les durées sont égales devant l'infini : « A quoi bon prolonger la vie, puisqu'on ne peut, par là, retrancher le moindre instant au temps de la mort?... Nous aurions beau vivre des siècles, la mort qui est éternelle, n'en perdra pas une minute de sa durée, et le mort d'hier, désormais, n'aura pas une mort moins longue que celui qui est mort, il y a des mois et des ans¹. »

Ainsi l'immensité même de la mort rabaisse jusqu'au néant le prix de la vie et réalise dans notre âme, la paix de l'indifférence. Est-ce une totale indifférence? Il semblerait que la conviction intense, absolue du néant de l'existence dût briser à jamais toute volonté de vivre. Et cependant l'Epicurien désabusé croit trouver dans son désabusement, une béatitude positive; il croit y vivre la vraie vie, la vie au-dessus du désir, au-dessus de l'action, au-dessus du temps, au-dessus des conditions de la vie. C'est que le désir n'est mort qu'en apparence : il veille encore, multiforme, au seuil de la conscience, mais il veille atténué, dompté, ne prétendant qu'à des satisfactions imaginaires. C'est un peu comme si l'âme, en la pensant, s'identifiait à la toute-puissance de la mort triomphante qui piétine les biens dont on est privé, écrase les supériorités qui vous humilièrent.

1. Lucrèce, *De Natura*, III, v. 1051.

Avec elle, nous surmontons toutes les choses humaines, nous libérant ainsi des mille désirs qu'elles soulevaient et qui nous courbaient angoissés sous leur dépendance. Surmonter les choses humaines, n'est-ce pas en quelque manière les posséder ? Rêver de leur inévitable anéantissement, n'est-ce pas se donner l'ivresse illusoire de les broyer pour en extraire et en savourer d'un coup, tout le suc de joie ? Le déshérité, le vaincu n'ont-ils pas souvent demandé la consolation libératrice aux images d'un lointain avenir où les vainqueurs et les orgueilleuses cités se seront effacés dans la poussière ? N'est-ce pas une sombre joie de délivrance et de possession que l'on goûte lorsqu'évadé du trouble de l'immense Paris qui vous brûlait du souffle de ses mille passions, l'on est debout devant le « Monument aux morts » où l'artiste évoqua le funèbre cortège de ceux qui viennent un à un, tremblants et nus au bord des ténèbres ? Les telles triomphantes d'hier supplient, les mains jointes, les yeux caves d'angoisse ; elles supplient, mais l'invisible force les traîne... Et tout le grand Paris inquiétant s'en vient, heure par heure, dans la confusion mystérieuse du pays de l'ombre de la mort.

Pour ceux que leur nature incline aux généreuses affections, la certitude de la mort est une initiation aux larges tendresses. S'apercevoir que nous sommes tous des ombres éphémères, vouées aux mêmes douleurs, au même évanouissement final, communier dans le même désespoir, sentir tous les êtres se fondre dans la réconciliation de la mort, n'est-ce pas, en quelque manière, échapper aux limitations, s'épanouir au delà de sa personnalité mesquine ? Qui n'a subi le sortilège des poèmes navrants et des musiques désespérées ? Par les sentiers de la tristesse, ils nous acheminent aux profondeurs de l'amour où, dans l'ombre, se rencontrent et s'unissent toutes les âmes que la vie claire et superficielle nous montre séparées par d'âpres passions, jalousement

enfermées. chacune dans son implacable désir de puissance. L'obsession de la mort invincible, de la mort éternelle nous libère de l'obsession du monde instable, multiple et douloureux où s'agite la vie poursuivant la chimère de s'éterniser et de conquérir l'univers.

Mais les funèbres délices où la vie semble se complaire à savourer sa propre négation, ne peuvent pas plus durer que les extases où le mystique croit jouir de l'absolu. De part et d'autre, l'âme ne fait que célébrer, pendant quelques instants, son triomphe illusoire sur l'immense univers décevant. Comme l'extase, l'immobile béatitude épicurienne, si elle se prolongeait, s'abîmerait dans l'inconscience. Le triomphe définitif sur le désir, lui décernât-on le titre magnifique de victoire sur le monde, n'est que la défaite de la vie, la victoire du néant.

Et cependant, il n'est point d'analyse capable, si poussée qu'elle soit, de détruire définitivement tous les refuges de la vie consciente. L'énergie mystérieuse qui nous anime pâtit, sans doute, souvent, d'être trop consciente, mais peut-on dire qu'elle soit jamais à bout de ressources ? Sous l'aiguillon d'une intelligence trop clairvoyante, elle ne peut s'empêcher de tendre vers la béatitude ou la sérénité d'un absolu, car elle est, par nature, affirmation indéfinie d'elle-même, contre tous les obstacles et contre la mort. Et s'il lui arrive de ne pouvoir plus croire aux traditionnels paradis, il est rare qu'elle ne leur trouve pas des substituts qui l'en consolent. Laissons, tant qu'il nous reste de la force, foisonner les désirs chimériques ; quand tout espoir nous sera fermé, nous trouverons bien quelque stoïcisme où nous enorgueillir et nous sauver de notre détresse ! Absurde ou non, pourquoi cesserions-nous d'aimer la vie ? Qu'importent les buts ? Elle seule importe avec le puissant jaillissement de ses rêves passionnés. Consciemment ou non, nous la servons encore quand nous chantons un poème de désespérance où

notre cœur se complait aux amertumes plutôt qu'à la fadeur des existences apaisées. C'est que le poème éveille en nous des résonances, jusqu'aux profondeurs où il n'y a plus de vulgarités, jusqu'aux sources les plus pures et les plus enivrantes de la tendresse.

§

FIN

BIBLIOGRAPHIE

- AMIEL (Henri-Frédéric) : *Fragments d'un journal intime*, éd. Scherer. Paris, 1905.
- ANDLER (Charles) : *Nie'zsche, sa vie et sa pensée*. 6 vol. Paris, 1920-1931.
- ANNUNZIO (Gabriel D') : *L'enfant de volupté*. { Traduction
— *Triomphe de la mort*. { Hérèlle,
Paris.
- ARNOU (René) : *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Paris, 1921.
- AUGUSTIN (Saint) : *Opera omnia... In Patrologie latine de Migne*.
- BARBUSSE (Henri) : *L'Enfer*. Paris, 1914.
- BARRÈS (Maurice) : *Le jardin de Bérénice*.
— *Du sang, de la volupté et de la mort*.
— *Amor et dolori sacrum*.
— *Les Amiliés françaises*.
— *Le mystère en pleine lumière*.
- BARUZI (Jean) : *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mys'ique*. Paris, 1924.
- BASCH (Victor) : *Essai critique sur l'esthétique de Kant*. Paris, 1896.
— *L'individualisme anarchiste : Max Stirner*. Paris, 1904.
- BAUDELAIRE (Charles) : *Les fleurs du mal*. Paris, 1857.
- BERGSON (Henri) : *Le rire*, 4^e édition. Paris, 1905.
— *L'évolution créatrice*. Paris, 1907.
- BONALD (DE) : *Œuvres*. Paris, 1840.
- BOUGLÉ (C.) : *L'évolution des valeurs*, Paris, 1922.
- BRÉHIER (Emile) : *La philosophie de Plotin*. (Revue des cours et conférences.) Paris, 1922.

- BRUNSCHVIG (Léon) : *Introduction à la vie de l'esprit.*
 — *Les progrès de la conscience dans la philosophie occidentale.* 2 vol. Paris, 1927.
- BYRON : *Œuvres complètes*, trad. Benjamin Laroche, 4 vol. Paris, 1881.
- CANAT (René) : *Du sentiment de la solitude morale chez les romantiques et les parnassiens.* Paris, 1904.
- CHATEAUBRIAND : *René.* Paris, 1802.
 — *Le génie du Christianisme.* Paris, 1802.
- COMTE (Auguste) : *Opuscule de philosophie sociale*, 1819-1828.
 Edit. Leroux, Paris, 1883.
 — *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société.* Paris, 1822.
 — *Cours de philosophie positive* (1830-1842).
 Edit. Schleicher, Paris, 1908.
 6 volumes.
 — *Discours sur l'esprit positif.* (Introduction à un cours philosophique d'astronomie populaire.) Paris, 1844.
 — *Discours sur l'ensemble du positivisme.* Paris, 1848-1851.
 — *Caléchisme positiviste.* Paris, 1849. (Edition Pécaut.)
 — *Système de politique positive instituant la religion de l'Humanité.* Paris, 1851-1854. 4 volumes.
 — *Appel aux Conservateurs.* Paris, 1855.
 — *Correspondance.* Edit. de la Société positiviste. Paris, 1903-1904.
- DELACROIX (Henri) : *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle.* Paris, 1900.
 — *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens.* Paris, 1908.
 — *La psychologie de Stendhal.* Paris, 1918.
 — *La religion et la foi.* Paris, 1922.
 — *Psychologie de l'art.* Paris, 1927.

- DELBOS (Victor) : *La philosophie pratique de Kant*. Paris, 2^e édit., 1926.
- DUMAS (Georges) : *Psychologie de deux messies positivistes*.
- DURKHEIM (Emile) : *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, 1912.
- FAUCONNET (André) : *L'Esthétique de Schopenhauer*. Paris, Alcan.
- FLAUBERT (Gustave) : *Correspondance-Journal*.
- FRANCE (Anatole) : *Le lys rouge*.
- GAULTIER (Jules DE) : *De Kant à Nietzsche*.
Le Bovarysme.
— La Fiction universelle.
— Nietzsche et la réforme philosophique.
— Les raisons de l'idéalisme.
— Le génie de Flaubert.
— La vie mystique de la nature.
— La sensibilité métaphysique.
- GËTHE : *Werther*.
- GOURMONT (Rémy DE) : *Physique de l'amour*. Paris, 1906.
- GUYAU (M.) : *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*.
— Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.
— L'irréligion de l'avenir.
— Les problèmes de l'esthétique contemporaine.
— L'art au point de vue sociologique.
- HEGEL : *Phænomenologie...* In *Werke, Vollständige Ausgabe* Berlin, 1832.
- Imitation de Jésus-Christ*, trad. du R. P. de Gonnelieu. Tours, 1858.
- JAMES (William) : *The varieties of religious experience*, 3^e édit. London, 1902.
- JANET (Pierre) : *L'automatisme psychologique*. 3^e édit. Paris, 1899.
- JAURÈS (Jean) : *Réalité du monde sensible*.
- SAINT JEAN DE LA CROIX : *Obras espirituales*. 1^{re} édit. Alcala de Henares, 1618.
a) *Subida del Monte Carmelo*.
— b) *Noche oscura del alma*.
— c) *Llama de amor viva*.

- SAINT JEAN DE LA CROIX : d *Apuntamientos y advertencias en tres discursos para mas facil inteligencia de las frasis misticas y doctrina de las obras espirituales de Nuestro Venerable Padre Frai Juan de la Cruz... Por el Padre Frai Diego de Jesus Carmelita Descalzo*. Edicion Critica del Padre Gerardo de San Juan de la Cruz, Toledo, 1912-1914, 3 volumes.
- KANT : *Kritick der reinen Vernunft*, 1781.
 — *Grundlegung zur metaphysik der Sitten*, 1783.
 — *Kritick der praktischen Vernunft*, 1788.
 — *Kritick der Urtheilskraft*, 1790.
- LALANDE (A.) : *La dissolution opposée à l'évolution*. Paris, 1899.
- LAMARTINE : *Premières méditations*, 1820.
 — *Nouvelles méditations*, 1823.
- LASSERRE (Pierre) : *Le romantisme français*. Paris, 1907.
- LEUBA : *Studies in the Psychology of Religious Phenomena*. trad. Louis Cons. Paris, 1914.
- LÉVY-BRUHL : *La philosophie d'Auguste Comte*. 3^e édit. Paris, 1913.
Lettres inédites de John Stuart Mill à Aug. Comte publiées avec les réponses de Comte. Paris, 1899.
- LICHTENBERGER (Henri) : *Richard Wagner, poète et penseur*. Paris, 1902.
 — *La philosophie de Nietzsche, suivie d'aphorismes et fragments choisis*. 12^e édit. Paris.
- LUCRÈCE : *De natura rerum*, trad. et texte Crouslé. Paris, 1920.
- MAETERLINK (Maurice) : *La sagesse et la destinée*.
 — *Le trésor des humbles*.
- MAISTRE (Joseph DE) : *Œuvres complètes*. Paris, 1891.
- MAURRAS (Charles) : *Anthinea*, nouvelle édition, Paris, 1926.
 — *Les amants de Venise*, nouvelle édition, Paris, 1916.

- MEYERSON (Emile) : *Identité et réalité*, Paris.
- MILL (John-Stuart) : *Utilitarism*.
- MUSSET (Alfred) : *Premières poésies*, 1835.
 — *Poésies nouvelles*, 1852.
 — *Confession d'un enfant du siècle*, 1836.
- NIETZSCHE (Friedrich) : *Werke-Leipzig*, 1895-1897. Edit. Nau-
 mann, 12 volumes.
- OLDENBERG : *Le Bouddha*, trad. P. Foucher, 2^e édit. Paris,
 1902.
- PALANTE (G.) : *La sensibilité individualiste*. Paris, 1909.
 — *Pessimisme et individualisme*. Paris, 1914.
- PARODI (D.) : *Traditionnalisme et Démocratie*. 2^e édit. Paris,
 1924.
- PASCAL (Blaise) : *Pensées*, édit. Havet. Paris, 1852.
- PLATON : *République, Phèdre, Banquet*, édit. Croiset. Paris,
 1921.
- PLOTIN : *Ennéades*, édit. Didot. Paris, 1855.
- PRADINES (Maurice) : *Critique des conditions de l'action* :
 — T. I : *L'erreur morale établie par
 l'histoire et l'évolution des systèmes*.
 — T. II : *Principes de toute philosophie
 de l'action*. Paris, 1909-1910.
- RENAN (Ernest) : *L'Avenir de la science* (écrit en 1848,
 édité en 1890), Paris.
 — *Dialogues philosophiques*. Paris, 1885.
- RIBOT (Th.) : *La psychologie des sentiments*, 2^e édit. Paris,
 1897.
- ROUSSEAU (J.-Jacques) : *Discours sur les sciences et les arts*,
 Paris, 1750.
 — *Julie ou la nouvelle Héloïse*, 1759.
 — *Les confessions*, 1770.
 — *Les Rêveries d'un promeneur soli-
 taire*, 1778.
- SAND (George) : *Impressions et souvenirs*. Paris.
- SCHOPENHAUER (Arthur) : *Sämmlliche Werke*, herausg. V.
 Ed. Grisebach, 6 B. — Uni-
 versal-Bibliothek von Philipp
 Reclam, Leipsig, 1890, 2^e édit.,
 1892.

SCHOPENHAUER (Arthur) : B. I : *Die Welt als Wille und Vorstellung*;

B. II : *Die Welt als Wille und Vorstellung. (Ergaenzungen zum ersten Band.)*

B. III : *Ueber den Satz vom Grunde. — Ueber den Willen in der Natur. Die Grundprobleme der Ethik.*

B. IV : *Parerga und Paralipomena. Erster Band.*

B. V : *Parerga und Paralipomena. Zweiter Band.*

B. VI : *Farbenlehre. Biogr. und bibliograph. Anhang. Namen und Sachregister.*

Handschriftlicher Nachlass in Vier Bänden. Aus den auf der Koeniglichen Bibliothek in Berlin verwahrten Manuskriptbüchern herausgegeben v. Ed. Grisebach. Leipsig, 1892.

B. I : *Balthazar Gracian's Hand-Orakel u. Kunst der Weltklugheit, aus dem spanischen übersetzt v. A. Schopenhauer.*

B. II : *Einleitung in der Philosophie nebst Abhandlungen zur Dialektik u. über die deutsche Sprachverhunzung.*

B. III : *Anmerkungen zu Locke u. Kant, sowie zu Nachkantischen Philosophen.*

B. IV : *Neue Paralipomena : vereinzelt Gedankn über vielerlei Gegenstände. Namen u. Sachregister.*

SECOND (J.) : *La prière*, Paris.

- SEAILLES (G.) : *Essai sur le génie dans l'art*, Paris.
- SEILLIÈRE (Ernest) : *Les étapes du mysticisme passionnel*, Paris, 1909.
- *George Sand, mystique de la passion, de la politique et de l'art*, Paris, 1920.
- *Auguste Comte*, Paris, 1924.
- SENANCOUR (DE) : *Obermann*, éd. Michaut, Paris, 1912.
- SOLOVINE (M.) : *Epicure. Doctrines et maximes traduites d'après le texte critique le plus récent*, Paris, 1925.
- SOURIAU (Paul) : *La suggestion dans l'art*, Paris.
- SPINOZA : *Œuvres complètes*, trad. Prat, 2 vol. Paris, 1863.
- STAËL (Mme DE) : *De la littérature*, 1800. *Delphine*, 1802. *Corinne*, 1806. *De l'Allemagne*, 1810.
- STIRNER (Max) : *Der Einzige und sein Eigenthum*, ed. Reclam. Leipsig. Trad. Rob. Reclaire, Paris.
- SULLY (James) : *Pessimism, a history and a Criticism*, London, 1877.
- THÉRÈSE (Sainte) : *Œuvres complètes*, traduct. nouv. par les Carmélites du premier monastère de Paris, 6 vol. Paris, 1907-1910.
- TOLSTOI (Léon) : *Les confessions*, trad. Bienstock, Paris.
- VIGNY (Alfred DE) : *Poésies complètes*, Paris, 1893.
- *Stello*, Paris, 1880.
- *Journal d'un poète*, Paris, 1867.
- *Servitude et grandeur militaire*, Paris, 1891.
- WAHL (Jean) : *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1929.
- WOLFF (Maurice) : *Le roman de Clotilde de Vaur et d'Auguste Comte*, Paris, 1929.

VU le 7 décembre 1931,
Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,
H. DELACROIX.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER,
Le recteur
de l'Académie de Paris,
CHARLÉTY.

TABLE DES MATIÈRES

PAGES

INTRODUCTION	1
--------------------	---

PREMIÈRE PARTIE

Le besoin de rédemption

CHAPITRE PREMIER. — Le malheur de la conscience	113
— II. — La recherche de l'absolu.....	137

II^e PARTIE

La rédemption religieuse

CHAPITRE PREMIER. — Le théisme.....	163
— II. — Sainte Thérèse.....	178
— III. — Saint Jean de la Croix.....	201
— IV. — Pascal	224

III^e PARTIE

La rédemption métaphysique

CHAPITRE PREMIER. — Le sens profond de la philosophie de Schopenhauer....	247
— II. — L'effort de libération : l'amour	280
— III. — L'effort de libération : la contemplation esthétique.	329
— IV. — L'effort de libération : l'idéalisme moral.....	394

IV^e PARTIE**La rédemption positiviste**

INTRODUCTION. — La rédemption par l'Humanité : Le cas d'Auguste Comte.....	423
CHAPITRE PREMIER. — Déterminisme social et progrès	433
— II. — Le besoin d'unité spirituelle.	469
— III. — L'intégration de l'individu au groupe	499
— IV. — Prélude au Positivisme religieux : Clotilde.....	511
— V. — La mystique de l'altruisme...	545
— VI. — L'acceptation de la mort....	576
— VII. — Derniers espoirs et dernières pensées de Comte.....	609
CONCLUSION	636

V^e PARTIE**La rédemption individualiste**

L'individualisme	653
CONCLUSION GÉNÉRALE	713

